

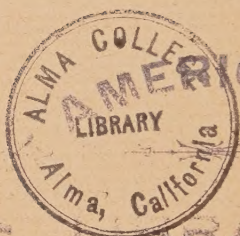




V 322

APR 21 1931

Harnack et le Miracle



AMERICA PRESS
LIBRARY..S

HARNACK ET LE MIRACLE

D'après son étude sur Clément de Rome

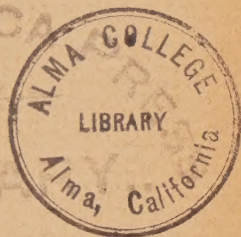
PAR

le Père Hermann van LAAK S. J.

PROFESSEUR DE THÉOLOGIE A L'UNIVERSITÉ GRÉGORIENNE

TRADUCTION DE L'ITALIEN

par le Père CH. SENOUTZEN S. J.



PARIS

LIBRAIRIE BLOUD & C^{ie}

7, PLACE SAINT-SULPICE, 7

1 ET 3, RUE FÉROU — 6, RUE DU CANIVET

—
1911

Tous droits réservés.

1936

CUM PERMISSU SUPERIORUM

Die 13 Novembris 1910

Festo Sti Stanislai, S. J.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 21 Novembris 1910.

In Præsentatione B. V. M.

P. FAGES, v. g.

Les chapitres qu'on va lire ont d'abord paru en articles dans
la *Civiltà Cattolica* :

- 1909, 22 avril, Vol. II, fasc. 1413. — pp. 265-73.
- 28 mai, Vol. II, fasc. 1415. — pp. 528-44.
- 25 juin, Vol. III, fasc. 1417. — pp. 38-50.
- 30 juillet, Vol. III, fasc. 1419. — pp. 283-300.
- 7 octobre, Vol. IV, fasc. 1424. — pp. 168-86.
- 1910, 1^{er} janvier, Vol. I, fasc. 1432. — pp. 51-63.

HARNACK ET LE MIRACLE

D'après son étude sur Clément de Rome.

I

Le Problème

On connaît l'évolution qu'Adolphe Harnack attribue à la religion catholique spécialement dans les ouvrages intitulés *Manuel de l'Histoire des Dogmes* (1), *Mission et propagation du Christianisme dans les trois premiers siècles* (2), et dans les seize leçons abrégées qui ont pour titre *L'essence du Christianisme* (3). La religion chrétienne, c'est-à-dire la religion inaugurée par Jésus-Christ, ne commença à devenir catholique qu'à partir du II^e siècle. Pendant tout le temps qu'elle resta purement chrétienne, « précatholique », comme dit Harnack, ce fut un mouvement monothéiste et moral (4). Son union et sa relation avec le Christ consistent en ce que « le fidèle, en regardant la personne historique de Jésus, acquiert la certitude que Dieu gouverne le ciel et la terre et que Dieu, le Juge, est aussi le Père et le Rédempteur » (5) sans, pour cela, qu'il y ait quelque

(1) *Lehrbuch der Dogmengesichte*, I-III, 1894-1897, spécialement I.

(2) *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 1906. I, II, spécialement I.

(3) *Das Wesen des Christentums*, 1900, 56-60 Tausend 1908 (avec notes de l'Auteur).

(4) Cf. *Dogmengeschichte*, p. 56-57.

(5) *Ib.*, p. 59.

dogme à croire, un culte quelconque divinement institué à pratiquer, une créature externe quelle qu'elle soit qui puisse entrer, comme intermédiaire, dans nos relations religieuses avec Dieu, comme serait l'ange, le démon ou le miracle (1).

Récemment Harnack nous a proposé une nouvelle preuve de cette théorie dans l'écrit qui porte pour titre :

« La première lettre de saint Clément. Etude pour déterminer le caractère du christianisme le plus ancien chez les chrétiens venus du paganisme (2). » C'est donc une preuve en faveur des idées précatholiques prise dans cette même lettre que toute l'antiquité « catholique » tenait en si grande vénération et dont elle faisait si grand usage, comme le prouve J.-B. Lightfoot en donnant la liste d'auteurs très nombreux qui, du II^e au X^e siècle, se sont servis de ce document (3) ; dans cette lettre citée avec tant d'éloges par Irénée (4), Denis de Corinthe (5), les Pères du temps « catholique » ; dans cette lettre que, en divers siècles, bon nombre d'églises « catholiques » lisaient durant les fonctions liturgiques (6). Et comment déduit-il de ce document l'existence de ce christianisme précatholique ? De son contenu même. « La plus

(1) *Ib.*, livre II, p. 302-755 et dans l'écrit, qui nous occupe en cette étude, p. 47.

(2) *Der erste Klemensbrief, Eine Studie zur Bestimmung des Charakters des ältesten Heidenchristentums. Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften.* 1909, III, p. 38-63.

(3) *The Apostolic Fathers. Part. I, Saint Clement of Rome*, I, 1890, p. 148-200.

(4) *Adv. hær.* l. III, c. 3, n. 3. MIGNE, *P. gr.* 7, 850.

(5) Dans EUSÈBE, *Hist. eccl.*, l. IV, c. 23, n. 11 ; éd. Schwartz (1903), p. 378 ; MIGNE, *P. gr.*, col. 388.

(6) EUSEB., *Hist. eccl.*, l. III, c. 16 ; éd. Schwartz, p. 230 ; MIGNE, *P. gr.*, col. 249.

forte impression que nous recevions de la lettre, dit Harnack, c'est que la nouvelle religion a été, avant tout, non pas un mouvement de culte enthousiaste, gnostique ou spéculativo-mystérieux, mais un mouvement *moral* qui se fondait sur le monothéisme sincèrement et profondément senti. De la première à la dernière page, ce caractère fondamental apparaît avec évidence (1). » Il faut noter que les termes employés par Harnack doivent s'entendre conformément à ses théories telles que nous les avons indiquées plus haut.



Les arguments de l'auteur pourraient se réfuter par voie indirecte ; par exemple : en partant de la haute estime dans laquelle toute l'antiquité catholique tenait la lettre de saint Clément, réfutation qui retiendrait sa valeur au cas même où la lettre serait perdue. Mais il faut, sans doute, préférer une réfutation directe tirée de l'analyse même de la lettre. Ce mode de procéder est, en premier lieu, plus scientifique, plus *ex visceribus rei* ; en second lieu, plus utile en ce qu'il nous fournit un exemple classique des faux procédés herméneutiques qui abondent dans les œuvres d'Harnack et qui, même sans parler de l'influence de certains préjugés philosophiques et théologiques, engendrent, chez lui, tant de conclusions fausses. Nous ne portons certainement pas un pareil jugement avec légèreté ou exagération. Nous avons lu toutes les œuvres d'Harnack relatives à l'histoire

(1) *Klemensbrief*, p. 42.

de la littérature chrétienne et à celle des dogmes du christianisme ; nous les avons mûrement examinées en maintes parties ; plus d'une fois nous avons constaté avec satisfaction la fermeté et la subtilité de ses procédés de critique et d'herméneutique ; nous n'en voulons comme exemple que la façon dont il a démontré, il le reconnaît justement lui-même (1), que « l'élément catholique, dans l'histoire de l'évolution de l'Eglise, est à reporter plus en arrière que ne le faisaient généralement les historiens protestants ». Qu'on pense, par exemple, aux signes si nombreux de l'influence que l'Eglise romaine a exercée sur les Eglises du monde entier, dans les trois premiers siècles, et qu'Harnack met en lumière avec tant d'érudition, en divers passages de sa *Dogmengeschichte* (2), bien qu'il se trompe parfaitement en en déterminant les raisons.

En traitant de matière positive, il est impossible d'examiner, en une brève étude, les arguments que l'auteur met en avant pour prouver le pré-catholicisme de Clément dans toute son extension. Nous discuterons de préférence ceux par lesquels Harnack veut prouver que, parmi les éléments du vrai catholicisme il en est un qui nous manque, à savoir : le critérium catholique dans la question des miracles. Comme cette partie de son œuvre contient une certaine série d'idées ordonnées sur un sujet déterminé, et qu'elle reste courte cependant et d'intelligence facile, elle est, par le fait même, de nature à permettre de suivre et d'évaluer avec exactitude les procédés herméneutiques

(1) *Theologische Literaturzeitung*, XXXIV (1909), n. 2, col. 52 dans la critique de BATIFFOL : *L'Eglise naissante et le catholicisme*.

(2) *Dogmengeschichte*, I, par ex. p. 434-454.

de l'auteur. Le rapprochement que nous devons faire de tous les passages de saint Clément sur les miracles, apportera, en même temps, une modeste contribution à l'histoire du développement donné à la doctrine des miracles considérés comme motifs de crédibilité dans les premiers siècles ; argument au sujet duquel, dans ces derniers temps, diverses opinions, à notre avis, peu soutenables se sont parfois manifestées.



Harnack nous dit : « L'auteur (saint Clément) est plein d'admiration pour Dieu en tant que Dieu de l'ordre. Mais il semble difficile que ce soit là la raison pour laquelle il parle à peine du miracle. Tout ce grand chapitre de l'histoire du christianisme antique manque chez lui presque complètement. Les phénomènes miraculeux ne se trouvent ni là où il dépeint l'image idéale d'une communauté chrétienne (chap. XII), ni là où il décrit l'activité de Dieu. Certainement il n'a pas horreur des miracles, il en rappelle aux lecteurs certains pris de l'Ancien Testament et, à côté d'une argumentation rationnelle sur laquelle il fonde l'espérance de la résurrection, il fonde cette espérance sur le miracle de la résurrection du Christ et sur la légende du phénix. Le choix de cette légende païenne qui raconte l'événement non comme un miracle mais comme un phénomène naturel est significatif. Mais de miracles chrétiens arrivés en son temps et se rapportant à la question qui nous occupe, ou bien il n'a aucune connaissance (quelle différence dans Irénée !) ou bien il rougit de faire

usage de ces singularités. Tout le vaste champ des guérisons miraculeuses et de la délivrance des possédés n'est pas même entamé ; à peine, en quelque endroit, nous parle-t-il des démons, de Satan ou du diable ; et, une fois seulement (à part les citations), il fait mention des « anges ». Le Dieu vivant, les vertus et le péché, voilà les êtres qui déterminent la vie interne et externe. »



Il sera bon, avant tout, de poser la question que voici : Quel genre d'actions extraordinaires a en vue Harnack sous le nom de miracles ? Est-ce seulement les opérations qui, par excellence, se nomment miracles et qui sont des exceptions aux lois naturelles dans le monde corporel externe ? Est-ce encore ces sortes d'exceptions aux mêmes lois qui, proprement, s'effectuent dans les esprits et, simplement se manifestent par le moyen des organes corporels comme sont, par exemple, les prophéties, le don des langues, tous les dons qu'on appelle charismes ?

J'avoue que ni le passage susdit confronté avec les autres parties de l'écrit d'Harnack, ni la lecture d'endroits analogues dans ses autres ouvrages ne m'ont pas permis de le décider avec certitude dans la question présente. Et puisque notre argumentation ne dépend pas essentiellement de la solution de ce doute, nous en profiterons pour procéder ici de façon à en faire pleinement abstraction ou à envisager une possibilité comme l'autre.

Qu'est-ce que le critérium « précatholique » ?

Comme on le voit dans le texte même, c'est celui dans lequel les seules quantités, les seuls êtres déterminant toute la vie religieuse interne et externe sont Dieu, la vertu, le péché ; celui dans lequel, par conséquent, n'entre, comme ayant une force déterminative quelconque, aucune chose qui soit différente de ces trois-là. Donc ni ange, ni démon, ni miracles. Bien entendu, ces êtres peuvent figurer dans nos persuasions comme êtres existants pourvu qu'ils n'entrent pas dans nos relations avec Dieu, qu'ils n'aient pas d'influence sur la vertu, sur le péché. Ils peuvent être des quantités extra-religieuses, mais non intra-religieuses, des conceptions et des quantités métaphysiques, comme disent quelques-uns, mais non religieuses.

Un exemple de critérium « précatholique » en face des miracles se trouve, selon Harnack, en Jésus-Christ même. Voici comme il parle dans *l'Essence du Christianisme* (1) : « C'est un fait très notable que Jésus n'a pas donné à ses miracles le poids que, déjà, l'évangéliste Marc et tous les autres leur attribuent. Car, réprouvant et accusant ses interlocuteurs, il s'écria une fois : « Vous, « si vous ne voyez pas des miracles et des « prodiges, vous ne croyez pas. » Celui qui a proféré ces paroles ne peut avoir eu l'idée que la foi en ses miracles fût la voie véritable ou surtout l'unique pour arriver à la connaissance de sa personne et de sa mission ; au contraire, ses pensées sur ce point doivent être même essentiellement différentes de celles de ses évangélistes. » Et dans les notes qu'Harnack ajouta,

(1) Leçon 2^e ; éd., 2, p. 19.

en 1908, à ce livre répandu maintenant environ à 90.000 exemplaires, en diverses langues, par toute l'Europe et ailleurs, l'auteur a modifié tantôt un petit point, tantôt un autre. Mais relativement à son opinion sur la manière dont Jésus considérait ses miracles, il n'a rien changé. Bien mieux, il déclare soutenir aujourd'hui tout ce qu'il a traité dans les cours faits il y a dix ans (1).

Les exemples du critérium catholique, ce sont les apologistes commençant à saint Justin, les hommes d'église venus après lui comme Irénée et Cyprien. Pour donner un exemple emprunté au temps qui a suivi Justin, voici comme parle Harnack traitant des démons et des exorcistes (2) : « Il est vrai que, dans les épîtres de saint Paul, dans la lettre de Plinie et dans la *Didachè*, on n'en parle pas. Mais, dès l'époque de Justin, la littérature chrétienne est pleine d'allusions aux exorcismes... » Sur la seconde moitié du III^e siècle, il s'exprime ainsi (3) : « La religion — qui autrefois, comme purement spirituelle, prohibait toute matérialisation et la combattait — se matérialisait à tout point de vue... Les miracles, dans les églises, devenaient plus nombreux, plus extérieurs, plus grossiers... » Voilà le comble du critère catholique.

*
* *

Suivant la division même que propose Harnack, nous examinerons, en particulier, chacune des raisons pour lesquelles il attribue à la lettre

(1) P. VII, x.

(2) *Mission*, etc., p. 114.

(3) *Id.*, p. 264-265.

de saint Clément une attitude précatholique vis-à-vis : 1° des miracles en général ; 2° des miracles de l'Ancien Testament ; 3° du miracle de la résurrection ; 4° des autres miracles contemporains.

Notre méthode consistera à imiter le plus grand des apologistes d'avant le concile de Nicée, Origène, en examinant, l'une après l'autre, comme il l'a fait avec Celse, les phrases textuelles d'Harnack. Nous nous appliquerons à montrer la raison intrinsèque du vide de son raisonnement. Cependant, nous n'omettrons pas d'ajouter un argument *a simili*, soit pour chacune de ses preuves, soit pour l'ensemble de son argumentation. Ainsi, nous rapporterons de l'antique littérature chrétienne du temps qu'Harnack, lui aussi, appelle « catholique », tantôt un écrit, tantôt un autre où se trouvent les mêmes phénomènes sur lesquels Harnack se fonde pour rattacher la lettre de saint Clément à une période « précatholique ».

Le sujet que nous allons traiter nous obligeant souvent à recourir au contenu général et au but de la lettre de saint Clément, il sera utile d'en rappeler brièvement le souvenir à la mémoire.

Vers l'an 95, à Corinthe, un parti avait déposé, par jalousie, des supérieurs ecclésiastiques légitimes. Pour remédier à ce scandale, saint Clément écrivit sa très célèbre lettre aux Corinthiens (1), où il développe trois pensées principales. Il démontre que leur démarche fut une rébellion, Dieu et Jésus-Christ lui-même ayant institué l'état des supérieurs ecclésiastiques, et les apôtres ayant

(1) Cf. F.-X. FUNK, *Patres apostolici*, 1901, I, p. 98-185, avec traduction latine et notes. LIGHTFOOT, *op. cit.*, II, p. 5-188, texte grec avec notes très développées.

établi la loi de leur succession. Il ordonne de rétablir la paix avec l'obéissance aux lois de Dieu et, en particulier, il recommande aux séditeux d'être généreux envers Dieu et, pour l'amour de la paix, d'abandonner d'eux-mêmes la ville. Il tâche de disposer les âmes à accepter plus facilement les preuves, à suivre les préceptes et les conseils. Et pour leur procurer ces dispositions, il excite les plus vifs sentiments d'obéissance d'une part, d'humilité, de charité, d'amour de la paix d'autre part : l'obéissance étant nécessaire pour exécuter les commandements de Dieu ; l'humilité, la charité, l'amour de la paix, étant si utiles pour vaincre les obstacles, l'orgueil, l'amour-propre, l'esprit individuel. L'ordre que suit le saint évêque, en cette magnifique lettre pastorale, pour développer ces points, est l'ordre psychologique (1) qu'il adapte fort bien au but à obtenir. Les preuves, commandements et conseils pratiques (chap. XLII-XLV, LIV) sont précédés d'un long développement qui dispose les âmes à les accepter, et suivis d'un autre plus court (jusqu'au chap. LXV,) pour les confirmer dans la résolution prise.

(1) Une disposition de la lettre suivant l'ordre psychologique se trouve dans HEINRICH BRUDERS, S. J., *Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr.*, Mainz, 1904, p. 135-175. a).

a) Pour la version du texte grec, nous profiterons de celle que vient de publier en français M. Hippolyte HEMMER dans le 10^e volume de la collection Hemmer et Lejay : *Les Pères apostoliques*, II, *Clément de Rome, Epître aux Corinthiens*, Texte grec, traduction française. Paris, librairie A. Picard, 1909. (Note du traducteur.)



Les Miracles en général

Il est deux arguments à l'aide desquels Harnack croit pouvoir démontrer que le saint évêque de Rome est étranger au sentiment de haute considération et d'estime que les temps postérieurs professèrent vis-à-vis des miracles en général. Voici l'un des deux : « Les miracles n'ont point de place là où il (saint Clément) décrit l'activité de Dieu. »

Certainement, si Clément, dans le passage en question, avait eu pour but de décrire toute l'activité de Dieu en chaque genre d'effets qu'il produit dans la création, dans la conservation et sous quelque forme de providence que ce soit, dans la révélation et en tout ce qui se rapporte à ces manifestations ; si semblablement il avait visé à rendre évidente l'influence quelle qu'elle soit de Dieu sur le monde physique, et toutes les relations qui, par elle, peuvent résulter du monde intellectuel et moral, c'est alors assurément que nous aurions pu nous attendre à ce qu'il fît aussi mention des miracles.

Mais si ce but général n'est pas démontré, cela ne suffirait-il pas, de soi, à renverser l'argumenta-

tion de l'auteur ? Et si, par contre, on démontrait que, dans le texte qui nous occupe, on ne pouvait convenablement faire mention des miracles ; que le but visé excluait la possibilité d'en parler ; vouloir, en ce cas, exiger qu'on le fasse serait vouloir une chose absolument déraisonnable. Examinons le texte à présent.

Le saint évêque veut amener les Corinthiens à procurer la paix et l'harmonie réciproque moyennant la soumission à la volonté de Dieu. Il démontre que c'est Lui qui a institué la subordination d'un membre de la société à l'autre, des sujets à la hiérarchie. Il rapporte à ce but (chap. XIII, XIV, XV) les paroles du Christ et du Saint-Esprit dans l'Ancien Testament, qui recommandent l'humilité et la charité : il dépeint amplement l'humilité du Seigneur (chap. XVI) et celle que, au milieu de tant d'honneurs, surent garder les saints de l'antique Alliance (chap. XVII, XVIII). Cette vertu était le moyen établi par Dieu pour influencer noblement sur les autres. Puis, dans les chap. XIX et XX, il développe cette pensée que notre premier modèle doit être Dieu même : il a manifesté son amour par l'harmonie, en établissant que, depuis le commencement jusqu'à présent, tout, dans la nature organique et inorganique, se mût dans la paix et dans un parfait accord ; et ce concert n'est produit et assuré que par la soumission des créatures à la volonté de Dieu.

« Les cieux, mis en branle par son ordre, lui obéissent en paix. Le jour et la nuit accomplissent la course qu'il leur a prescrite, sans s'entraver l'un l'autre. Le soleil, la lune et les chœurs des astres parcourent, d'après son ordre, avec harmonie et sans aucun écart, les orbites qu'il leur a marquées.

La terre féconde, docile à sa volonté, fournit en abondance, dans les saisons convenables, leur nourriture aux hommes, aux animaux, à tous les êtres qui vivent à sa surface... » Il continue encore sur ce ton en développant de très belles pensées sur les abîmes, l'océan, les saisons, les vents, les sources, et conclut que... « les moindres des animaux se réunissent dans la paix et la concorde » (c. XX).

Pour peu que l'on considère le texte et le contexte, on se persuadera facilement que le saint Pontife n'a point du tout l'intention de mettre, sous les yeux, toute l'activité que Dieu a jamais déployée dans le monde ou toutes les formes diverses de ses manifestations. Son but est seulement de nous faire constater l'activité de Dieu en tant que, par sa grâce et sa volonté, elle est le principe de l'ordre dans les relations des créatures entre elles et de l'harmonie qui les régit. Et c'est là la condition *sine qua non* d'après laquelle elles nous rendent, dans l'ordre de notre existence et de notre bien-être corporel, ces services qui sont une partie si noble de la fin des créatures dépourvues de raison. A présent on peut se demander si c'est moyennant l'action qui est conforme aux lois de la nature que Dieu maintient l'ordre entre une créature déraisonnable et l'autre, ou bien moyennant celle qui est supérieure ou contraire aux mêmes lois.

C'est évidemment au moyen de la première. Donc, en ce texte, il n'était même pas possible, en soi, que saint Clément parlât des miracles qui, de par leur essence même, sont opérés par Dieu non pas selon les lois de la nature mais au-dessus d'elles ou contre elles. Le texte de ce passage ne nous fournit par conséquent aucune preuve pour nous

faire croire que saint Clément eut peu ou point d'estime religieuse pour les miracles.

*
* *

A cette argumentation *ex visceribus rei* ajoutons-en une autre *a simili*. De saint Athanase, le célèbre défenseur de la divinité du Verbe contre les Ariens, nous avons une œuvre apologétique qui, bien qu'une en soi, nous est parvenue comme divisée en deux ouvrages : *Oratio contra Gentes*, et *Oratio de Incarnatione Verbi* (1). Or, dans le premier ouvrage, on lit une splendide description des opérations de Dieu dans le monde entier et dans toutes ses parties, développée dix fois plus amplement que celle de saint Clément, description faite expressément afin de faire connaître Dieu, son existence, sa grandeur et sa sagesse (2). Malgré cela, on n'y trouve pas un mot sur le miracle. Donc, pour parler avec Harnack, Athanase ne soufflant pas un mot des miracles quand « il décrit l'opération de Dieu », il reste prouvé qu'Athanase n'en fait pas d'estime comme les catholiques, qu'il est, par conséquent, « préca-tholique ! »

Quelle énorme fausseté est contenue dans cette déduction, nous le toucherons du doigt si nous ouvrons l'autre ouvrage : *Oratio de Incarnatione Verbi*. Là, le saint docteur veut prouver la divi-

(1) MIGNE, *P. gr.*, 25, 3-96, 96-198. Nous supposons avec Bardenhewer, *Patrologie*, 1901, p. 222 (227), édition anglaise accrue par les soins du professeur Shahan, 1908, p. 254 (261), que « les argumentations contre l'authenticité de cet ouvrage (Schultz, Draeseke) ont été tout de suite trouvées erronées ». Cf. aussi BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen litteratur*, I (1902), p. 117.

(2) MIGNE, *ib.*, n. 35-39, col. 70-78.

nité de Jésus-Christ. Et comment s'y prend-il? Il développe, en diverses manières et avec beaucoup d'agrément, la preuve tirée spécialement des miracles de Jésus-Christ considérés comme l'œuvre d'une vertu qui lui est propre (1).

Si alors nous demandons quelle est la raison intrinsèque pour laquelle le célèbre apologiste, dans l'endroit cité du livre *Contra Gentes* ne mentionne aucunement l'action miraculeuse de Dieu, nous verrons qu'elle est fort semblable à celle qui fit garder à saint Clément un égal silence dans sa lettre aux Corinthiens. L'apologiste alexandrin veut démontrer l'existence de Dieu par la raison qu'il doit y avoir un sage ordonnateur, attendu que nous avons un monde unique, ordonné en soi-même et bien gouverné en toutes ses parties, alors que ces parties, à les prendre en elles-mêmes, pourraient tout aussi bien ne présenter aucun ordre. « Par conséquent, dit-il, ces choses qui, de leur nature, sont en opposition entre elles et contraires les unes aux autres ne pourraient jamais s'accorder s'il n'existait pas un être supérieur et souverain qui les assemblât et auquel les éléments comme des serviteurs obéissants voulassent bien se rendre et se soumettre. Et aucun d'entre eux, en considérant sa propre nature, ne s'oppose à l'autre, mais chacun reconnaissant le Seigneur qui les unit, conserve la concorde mutuelle, et, si naturellement contraires qu'ils soient, ils demeurent en amitié par la volonté de Celui qui les régit (2) ». Comme une cité ordonnée suppose une autorité, comme l'ordonnance de

(1) MIGNE, *ib.*, spécialement à partir du n. 16, en divers passages.

(2) *Ibid.*, n. 37, col. 74.

notre organisme corporel nous incline à admettre l'existence d'une âme, ainsi un monde ordonné suppose-t-il son ordonnateur (1). Dans cet ordre d'idées, n'entre pas — au moins nécessairement — la pensée de l'activité de Dieu en tant qu'elle surpasse les lois établies pour maintenir le cours ordinaire de la nature, mais bien en tant que, par le moyen de ces lois, elle produit l'harmonie même de l'univers.

Si pourtant saint Athanase, dans le livre *De Incarnatione Verbi*, insiste sur l'opération divine comme miraculeuse tandis que, auparavant, dans celui *Contra Gentes*, il la signalait seulement comme ordonnatrice de l'univers, en cela, il nous fait évidemment connaître comment une même intelligence considérant, en divers temps et dans des circonstances différentes, les formes variées de l'activité divine, peut tantôt se plonger dans la plus profonde admiration de son inépuisable force miraculeuse, tantôt garder sur elle un silence absolu. Ou bien peut-être la loi psychologique qui admet la faculté de considérer un tout par parties, guidait-elle seulement l'intelligence d'Athanase et non celle de Clément? Pourquoi ne pas concéder à Clément ce que les documents nous obligent à attribuer à Athanase?

Elle est donc absolument insoutenable la première raison qu'Harnack apporte pour prouver que le saint Pontife et son époque avec lui ne tenaient pas compte des miracles en général. En un mot, le silence que garde saint Clément sur les miracles lorsque, dans les chapitres XIX-XXI, il parle de l'activité de Dieu, ne prouve rien à l'appui de cette assertion.

(1) *Ibid.*, n. 38, col. 75.



Plus heureuse, peut-être, sera la seconde argumentation d'Harnack tirée de ce fait que saint Clément omet de parler des miracles quand (chap. I, II) « il décrit l'image idéale d'une communauté chrétienne » ?

Supposons avec Harnack que, en cet endroit, il ne soit pas dit un mot des miracles. Pour que l'argument *ex silentio* eût de la valeur, il faudrait démontrer que saint Clément aurait dû parler des miracles dans son « image idéale ».

La nécessité d'en faire ou non mention dépend de la solution d'une double question qui est de savoir, d'abord, quelles espèces de perfections il voulait réunir dans son image idéale ; ensuite, si le miracle, pour l'une ou l'autre des perfections qui resplendissent en lui, devait y entrer. Qu'il dût réellement y trouver place, on ne le prouvera qu'en démontrant ou que l'intention du saint docteur a été, dans cette description, d'être scientifiquement complet et d'y introduire toutes les perfections dont on y trouve quelques espèces ; ou bien qu'il a été contraint par les circonstances d'y insérer précisément et notamment le miracle parmi les traits caractéristiques que, sans vouloir être complet, il pouvait ou voulait choisir.

Toutefois nous manquons des sources externes capables de nous révéler quelle a été l'intention du saint docteur. Aussi, pour résoudre la question, ne nous reste-t-il qu'à recourir au texte de l'« image idéale » comme on l'appelle, et à son contexte.

La lettre a pour fin de ramener une faction de

Corinthiens à l'obéissance envers l'ordre hiérarchique, à la charité et à la paix (1). Avant de commencer la première partie de la lettre dans laquelle il dispose leurs âmes en les excitant au sentiment de ces vertus (2), saint Clément fait remarquer le triste état actuel de leur communauté. Et c'est ce qu'il explique dans le chapitre III. Des quinze caractères vicieux qui, selon lui, constituent leur lamentable état actuel, dix regardent leur insubordination envers les supérieurs et leur manque de charité fraternelle ; deux sont opposés à l'absence de la paix et de la justice et ceux qui restent, seulement, revêtent un caractère plus général. En outre, ceux-là encore se trouvent mis en relation avec les désordres de ce temps puisqu'ils se présentent eux aussi comme semblablement causés par les vices les plus universels, à savoir par le défaut de foi éclairée, d'esprit d'abnégation et de soumission envers Dieu et envers le Christ.

Le tableau des désordres de cette communauté est précédé de la description de l'état antérieur à la sédition, état heureux qui est comme l'idéal d'une chrétienté. Elle se trouve dépeinte au vif dans les ch. I et II et contient environ quarante traits caractéristiques. Tous nous signalent des vertus excepté peut-être cinq. Ces quelques derniers traits sont la connaissance (γνῶσις) parfaite et sûre, la paix pleine et suave dont ils jouissaient, la plénitude de l'Esprit-Saint qui se répandait sur tous, tout l'honneur et la gloire qui leur étaient accordés. La paix mutuelle de ces fidèles était

(1) Cf. p. 13.

(2) Cf. *ibid.*

certainement un effet de la vertu. Les autres peuvent être entendus peut-être en des sens divers dont il n'y a pas lieu de parler ici, la solution de la question ne dépendant pas de cette recherche. Des trente-cinq traits, enfin, qui reproduisent directement la vie chrétienne dans l'exercice des vertus, les deux tiers au moins visent uniquement la soumission au supérieur et la charité fraternelle.

De tout ce qui précède il faut conclure que, quel que soit l'aspect sous lequel on envisage le miracle, on ne peut démontrer en aucune manière qu'il aurait dû entrer dans cette « image idéale » pour la constituer ou l'achever. On ne le peut pas d'abord parce qu'on ne peut pas prouver que le but de saint Clément dans cette peinture a été d'être complet en y introduisant toutes les espèces de perfections qui répondaient aux genres dont il la composait ; au contraire, il ne voulait certainement pas l'être. On ne le peut pas en second lieu, parce que les circonstances ne l'astreignaient pas à insérer précisément le miracle parmi les traits caractéristiques qu'il lui plaisait de choisir sans prétendre être scientifiquement complet.

Sans doute le saint docteur veut tracer une image idéale qui embrasse principalement les vertus mêmes, puisque les vertus, les actes des vertus sont à peu près exclusivement les traits qui la constituent. D'aucuns pourraient être tentés d'en conclure tout de suite : donc le miracle ne devait pas, ne pouvait pas y être nommé puisqu'il est évident que ni le miracle ni le don des miracles ne sont une vertu. Toutefois cette conclusion serait trop hâtive. Car si le miracle et le don des miracles ne sont pas la vertu, ils ont certainement

avec elle diverses relations qui leur permettaient d'entrer dans le tableau.

De fait, et pour nous borner, le bon usage de ce don peut, en quelque façon, modifier la vertu. Ainsi, par exemple, il y a certainement un degré spécial et plus élevé de prudence à savoir bien user, en tant que cela dépend de notre liberté, même des charismes reçus, comme saint Paul l'enseigne avec tant d'insistance dans sa première lettre aux Corinthiens (1). Pour cette raison, donc, le miracle pouvait être nommé. Mais, néanmoins, comment prouver que saint Clément voulait énumérer toutes les vertus avec leurs moindres modifications, en cet endroit où il ne nomme pas même leur reine, la charité divine ni les vertus cardinales de force et de prudence ? comment le prouver si la règle qui préside au choix des traits, qu'il veut rapporter, est le plus souvent et manifestement le besoin pratique de les opposer à l'état présent de ce temps-là, état d'envie et d'insubordination ?

Le saint docteur, dans son image idéale, adjoint aux vertus au moins un de leurs effets. Certainement, à ce point de vue encore, le don des miracles pouvait, en quelque manière, entrer dans cette image. Et cela pour deux raisons. En premier lieu parce qu'il est un effet spécial de la vertu de foi si elle est jointe à une grande confiance, selon ces paroles de saint Paul : « Quand j'aurais même toute la foi jusqu'à transporter des montagnes (2)... » En second lieu, parce que Dieu est généralement plus disposé à concéder ce don aux bons plutôt qu'aux

(1) Cf. 14, 26-34.

(2) I *Cor.*, 13, 2. Parmi les traductions de la sainte Bible, nous avons donné la préférence à la version littérale de M. Crampon. (Note du traducteur.)

mauvais, aux parfaits plutôt qu'aux imparfaits.

Or, comment prouve-t-on que saint Clément aurait dû, ici, pour être complet, faire mention de cet effet et de ce signe de la vertu, qui, du reste, ne la suit pas nécessairement, alors que de ses autres effets connaturels qui ne font jamais défaut quand il n'y a pas d'obstacle, il n'a peut-être nommé qu'un seul, je veux dire la paix mutuelle, laissant tous les autres comme l'harmonie interne des parties et des facultés de l'homme, etc. ? Comment démontre-t-on qu'il devait nommer, sinon tous les genres d'effets, au moins le genre des effets nécessaires et de ceux qui dépendent davantage de la libre volonté de Dieu, là où il ne souffle pas mot non plus, des effets d'un autre ordre, par exemple, du mérite qui suit la vertu ?

Enfin, saint Clément ayant choisi, pour son image idéale, de nombreux traits de vertus dont même il signale des effets bien déterminés, on pourrait croire, d'après cela, qu'il a joint certains caractères ou notes, certaines perfections d'un autre genre, qui ne sont pas des vertus et qui ne doivent pas nécessairement être considérés comme des effets de la vertu, par exemple, « tous les honneurs et distinctions ». Et, à vrai dire, supposé qu'il a ou, du moins, qu'il eût voulu réunir de telles perfections dans cette image, il est indubitable que le miracle aurait pu y entrer ; en effet, il est, lui aussi, un honneur que Dieu accorde librement à une communauté ou à un homme, soit comme une communication de la puissance divine, soit comme un argument qui sert aux apôtres, spécialement parmi les infidèles, de motif de crédibilité pour les amener à la foi en domptant, par là, leur incrédulité, soit pour d'autres raisons semblables.

Mais comment pourrions-nous prouver que le saint Pontife aurait dû, en cet endroit, parler des miracles en tant qu'ils renferment en soi ces sortes de perfections, alors qu'il n'y fait pas même mention explicite des plus grands dons de Dieu qui, n'étant pas considérés par lui comme tels, se trouvent toutefois répandus en toute société chrétienne ? Il n'exalte pas les Corinthiens, comme fait saint Paul avec les Ephésiens, en leur disant qu'ils sont « concitoyens des saints, et membres de la famille de Dieu, édifiés sur le fondement des apôtres et des prophètes » (1) ou qu'ils ont été rachetés par le sang du Christ (2) ou qu'ils ont été choisis de préférence par Dieu pour entendre l'Evangile, etc. (3). Pourquoi donc saint Clément, dans le but d'être complet en traçant une image composée des perfections de toute espèce, aurait-il dû y faire entrer précisément celle qui consiste à participer à la puissance divine, le don d'opérer des miracles (4) !

Si on voulait expliquer ce silence en supposant que le saint Pontife, pour « déterminer la vie interne et externe » de cette communauté religieuse, n'avait eu en considération d'autres qualités ou caractères que « Dieu, les vertus et les vices », cette explication, pour nous en tenir là, serait réfutée par les autres passages de la lettre où l'auteur fait valoir la rédemption par le sang du Christ, l'honneur d'avoir été choisi de préférence

(1) Eph. II, 19-20.

(2) Ib., I, 7.

(3) Ib., I, 9.

(4) P. ex. 7, 4 : 21, 6.

à tant d'autres peuples de la terre pour entendre la prédication évangélique (1), etc.

*
* *

Nous avons suffisamment démontré que la volonté d'être complet dans l'énumération des perfections qui, en soi, pouvaient, sans aucun doute, ou du moins, peut-être, avec quelque probabilité, entrer dans l'« image idéale » dépeinte par saint Clément, ne l'astreignait pas à y faire entrer aussi le miracle. De fait, il ne voulait absolument pas être scientifiquement complet en mettant ensemble toutes les perfections respectives.

Mais peut-être les circonstances obligeaient-elles le saint évêque de Rome à choisir, parmi les vertus et leurs effets ou parmi quelque autre genre de perfections, précisément les miracles pour les introduire dans son « image idéale ? » Absolument pas.

De l'exposition que nous avons faite, il suit que l'intention principale du saint Docteur en ce tableau est proprement d'opposer l'état passé à l'état contemporain d'alors en cette communauté. Cette intention ressort clairement de l'opposition même qui se révèle en tout ce que contiennent les chap. I, II, III, à savoir : alors vertu, à présent vice. C'est ce qui ressort encore plus clairement du choix prédominant qu'on y remarque des traits caractéristiques ; tels sont : alors, la subordination spécialement et la charité ; à présent, l'insubordination et l'envie. C'est aussi ce qu'enseignent généralement, sur ce sujet, les spécia-

(1) P. ex. 29, 1-3.

listes catholiques et acatholiques, auteurs, commentateurs et autres écrivains (1).

Si telle est l'intention du saint Docteur, il s'ensuit que, par les circonstances, on ne peut rien prouver hormis ceci : qu'il devait introduire, dans son « image idéale », les éléments capables de montrer que les Corinthiens se distinguaient plus dans l'obéissance, l'humilité et la charité, au temps passé qu'au temps présent ; et qu'il ne devait pas nécessairement nommer les vertus ou les signes ou effets des vertus qui étaient de fait, ou, du moins, pouvaient être supposés communs à ces deux époques.

Si telle est la vérité, la conclusion est maintenant que, par la force des circonstances, on ne peut démontrer que les miracles devaient nécessairement être nommés dans l'« image idéale » tracée par Clément de l'Eglise de Corinthe.

En effet, premièrement la question qui se pose est celle-ci : comment pourra-t-on dire que, dans les miracles, se trouve une relation tellement étroite avec les vertus que le saint veut seulement inculquer, avec l'obéissance, avec l'humilité, avec la charité, que, en décrivant celles-ci, il n'a pas pu se taire sur ceux-là ? Que si d'autres estimaient qu'il n'est pas nécessaire de supposer une aussi étroite relation entre ces vertus et les miracles, mais que Clément devait, en général, nommer les signes ou les effets extraordinaires comme preuve que Dieu s'était complu dans cet état ancien où les vertus florissaient davantage, certainement, avec cette raison — du reste inefficace en soi — on prouverait tout au plus que le

(1) Attendu l'évidence de la chose, il ne nous semble pas nécessaire de les nommer.

saint devait mentionner, en général, les dons *gratiæ gratis datæ* ; mais qu'il dût aussi en énumérer chaque espèce, et proprement nommer les miracles, c'est vraiment ce qu'on ne pourrait démontrer.

Secondement, le Pontife suppose que les miracles pouvaient encore, en cet état de désordre, continuer dans la communauté des Corinthiens. Et, pour omettre les raisons intrinsèques à la nature même des dons *gratiæ gratis datæ*, ceci nous est insinué par un triple argument qui découle des faits proposés dans la même lettre.

Voici le premier : saint Clément, comme il est évident d'après le multiple usage qu'il en fait — et les savants mêmes le concèdent communément — connu parfaitement et eut, sous les yeux, la lettre de saint Paul aux Corinthiens (1). Or, une partie assez étendue de cette lettre est destinée par l'apôtre à réprimander, d'une façon spéciale, certaines factions et autres désordres qui régnaient parmi les Corinthiens (2), et suppose toutefois qu'ils étaient extraordinairement favorisés des dons *gratiæ gratis datæ*. Il était donc évident aussi pour Clément que beaucoup de ces dons pouvaient encore se trouver dans la communauté des Corinthiens (3), nonobstant le désordre de plusieurs de ses membres. Ceci posé, il serait tout à fait arbitraire d'affirmer que le Pontife fut de ce sentiment relativement aux autres grâces

(1) Cf. l'index des passages dont fait usage le Pontife, p. s. LIGHTFOOT, *op. cit.*, II, p. 516. GEBHARDT, HARNACK, Zahn, *Patr. apost. opera*, I, I, 1876, p. 146. FUNK, *op. cit.*, p. 645. *The New Testament in the Apostolic Fathers by a Committee of the Oxford, Society of Historical Theologie*, Oxford, 1905, p. 40-44.

(2) Cf. spécialement 1, 10-7, 1, puis, par ex. 11, 17-22 ; 14, 27-33.

(3) Cf. par ex. 14, 26-33.

extraordinaires et fut d'un autre avis seulement pour les miracles, alors qu'on ne peut assigner aucune diversité intrinsèque entre les uns et les autres.

Paul opposa pareillement tous les charismes, y compris la grâce d'opérer des prodiges, comme des dons beaucoup moins précieux, aux vertus et spécialement à la charité (1). Le Seigneur lui-même, dans l'Evangile de Matthieu, qui, à coup sûr, n'était pas ignoré de Clément, propose la même doctrine (2).

Le second argument plus direct peut se proposer ainsi : Que l'on fasse abstraction, pour le moment, de la question de savoir si Clément a bien eu, oui ou non, l'intention d'affirmer que, en particulier, le don d'opérer des miracles persévérerait sans cesse au milieu des Corinthiens, en tous cas, c'est en termes assez clairs qu'il donne certainement à supposer que les divers charismes, pendant qu'il écrivait, pouvaient resplendir en cette Eglise. Or, encore une fois, il est fort peu naturel d'admettre en Clément la persuasion que, seul entre tous les dons extraordinaires, celui de faire des miracles ne pouvait plus se rencontrer chez les Corinthiens ; très peu naturel, disons-nous, pour les mêmes raisons que nous avons données plus haut.

Et comment pouvons-nous prouver, par les paroles mêmes du saint Docteur, qu'il supposait, à son époque, la persévérance de plusieurs charismes dans l'Eglise de Corinthe ?

(1) Chap. XII, 9, 10 et 30 ; XIII, 1-3.

Cf. LIGHTFOOT, p. 516. GEBHARDT, etc., p. 143. FUNCK, p. 645.

(2) MATTH., 7, 22.

Par les paroles mêmes que le saint Pontife (chap. XLVIII, n. 5) adresse aux Corinthiens en disant : « Quelqu'un a-t-il la foi, le pouvoir d'exposer une (parole de) connaissance, ou la sagesse pour le discernement des discours, la chasteté dans les œuvres. Il doit être d'autant plus humble qu'il paraît plus grand, il doit chercher l'utilité commune et non la sienne propre. » Que ces paroles signifient les dons *gratiae gratis datæ*, on le prouve en les comparant à celles de saint Paul (1). Et le contexte même y prête ; puisque saint Clément recommande là le bon usage de ces dons gratuits relativement au bien commun comme l'avait fait auparavant saint Paul dans sa lettre ; et parce que, de plus, chez Clément, comme déjà dans saint Paul, après la mention des dons et du bon usage, vient l'hymne à la charité (2). C'est ce qu'on voit tenir communément dans les ouvrages catholiques et acatholiques, dans les publications de textes, dans les commentaires, et en général chez tous ceux qui, d'une façon quelconque, se sont occupés de la question (3). Et

(1) Saint PAUL, I Cor., 12, 8, 9.

ὃ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος
δίδοται λόγος σοφίας.
ἄλλω δὲ λόγος γνώσεως κατὰ
τὸ αὐτὸ πνεῦμα.
ἐτέρω πίστις ἐν τῷ αὐτῷ
πνεύματι.

Saint CLÉMENT, 48, 5.

ἦτω τις πιστός.

ἦτω δυνατὸς γνώσιν ἐξειπεῖν.

ἦτω σοφὸς ἐν διακρίσει λόγων.

On remarquera que l'énumération des charismes, en saint Paul et en saint Clément, procède en ordre inverse et que (XII, 10) saint Paul parle de διακρίσεις πνευμάτων.

(2) Chap. XIII.

(3) Parmi les éditeurs et commentateurs, cf. par ex., LIGHTFOOT, *op. cit.*, note 7-9 p. 147. GEBHARDT, etc., p. 81, note 5. FUNK, *op. cit.*, note 5, p. 163. Parmi les autres écrivains, p. ex. Léop. FONCK, S. J., dans l'article :

même, parmi eux, il en est qui donnent, sur ce sujet, une telle certitude qu'ils voient, dans la conduite même des « spirituales » ou de ceux qui sont dotés des charismes, la cause principale des désordres de la communauté des Corinthiens, au temps de saint Clément tout comme au temps de saint Paul (1).

Plus directement encore, des paroles de saint Clément on tire le troisième argument que nous proposons comme suffisamment probable. Attribuant aux Corinthiens les charismes en question, voici comment il s'explique relativement au premier : « Quelqu'un a-t-il la foi ? » Qu'est-ce que cette foi ? C'est précisément la foi qui opère les miracles. C'est aussi le sens donné à ce mot par les Pères grecs, par la majeure partie des exégètes de l'époque postérieure au moyen âge et, pour ainsi dire, par tous les modernes quand ils expliquent le passage de saint Paul auquel se réfère saint Clément (2). Cette interprétation est également fondée sur la façon de parler propre à saint Paul (3) et au Sauveur lui-même, comme il ressort de l'Evangile de saint Matthieu (4). Or, certainement il est plus probable que saint Clément a entendu le vrai sens du mot « foi » employé par saint Paul dans ce texte. Il s'agit, en effet, de la manière de dénommer ce qui se trouve dans la vie quotidienne au temps de saint Paul.

Charismata, n° 14 in *Lexicon Biblicum* ed. Martino Hagen S. J. [*Curs. Script. Sacr.*, Libri, introd. V.] vol. II, 1907, col. 839. ERNST VON DOBSCHUETZ, *Die urchristlichen Gemeinden*, Leipzig, 1902, p. 15. RUDOLF KNOPF, *Das nachapostolische Zeitalter*, Tuebingen, 1905, p. 409.

(1) Cf. par ex. VON DOBSCHUETZ, *loc. cit.* *Harnack, Klemensbrief*, p. 24, note 1.

(2) Cf. *L'Exposition dans Cornély*, I *Cor.*, 1890, p. 370-371.

(3) Cf. I *Cor.*, 13, 2.

(4) Cf. MATT., 17, 20.

Celui qui est en cause est un homme qui, au dire d'Irénée (1), avait vu les Apôtres, avait traité avec eux et qui entendait résonner leur prédication et avait leur tradition sous les yeux. De plus il n'était pas le seul de cette espèce ; beaucoup d'autres encore vivaient (à son époque) qui avaient été instruits par les Apôtres. » Il était, par conséquent, parfaitement à même de connaître cette façon de parler de l'apôtre. Il nous semble donc sérieusement probable que le saint Docteur a bien consciemment supposé que, malgré la triste condition des Corinthiens, le don des miracles pouvait persévérer ou même persévérerait au milieu d'eux.

Les circonstances ne le contraignaient donc pas à parler du don des miracles. Or, puisque nous avons vu, auparavant, que saint Clément n'avait pas l'intention d'être scientifiquement complet en énumérant en particulier chacune des perfections dont il introduit quelques espèces dans son « image idéale », il reste prouvé par l'argument direct et tiré du fond même de la question qu'il n'était pas nécessaire à saint Clément de parler des miracles (2).

(1) *Adv. hæc.* I. 3, c. 3, n. 3. MIGNE, *P. gr.* 7, 549-055.

(2) Nous avons, dans notre façon d'argumenter, omis de considérer la question de savoir si, par hasard, dans les chap. I et II, un texte ou l'autre contient, au moins implicitement, une allusion au don des miracles, bien que, alors plus que jamais, cette supposition faite, toute l'argumentation *ex silentio* échafaudée par Harnack eût dû crouler par la base. Or, on pourrait se demander pourquoi cette omission de notre part quand la réfutation eût été si simple ?

Voici la réponse : c'est que, en premier lieu, même en faisant abstraction de cette réfutation, notre argumentation retient toute sa valeur. Celle-ci se fonde, en effet, sur le manque de preuves valables pour démontrer que saint Clément devait parler du don des miracles. L'autre, celle que nous avons omise, supposerait seulement que, de fait, il y fait une allusion. Or, ces deux choses évidemment ne sont pas opposées. Il n'est pas douteux qu'il pouvait en parler, et dans notre argumentation on ne le nie pas. Autre chose est de dire qu'il en devait parler,



Un autre argument topique bien qu'indirect, et, de soi, suffisant à démontrer l'inconséquence de l'argumentation d'Harnack, c'est celui que nous pouvons tirer de la lettre qu'on appelle la première de saint Clément *ad virgines* (1).

L'auteur des deux lettres pseudo-clémentines *ad virgines*, ainsi qu'on les désigne, en nous présentant le tableau ou comme l'« image idéale » de la communauté des ascètes beaucoup plus longuement détaillée que dans l'ébauche de saint Clément, ne fait aucune mention des dons *gratiæ gratis datae*. En conséquence, d'après la façon dont Harnack entend l'argument *ex silentio* dans la lettre authentique de saint Clément, on devrait conclure que cet écrit *ad virgines* est d'esprit précatholique et même fournit un argument, au moins partiel, pour prouver que, alors même,

en sorte que ne le faisant pas, c'eût été faire preuve d'ignorance ou d'indifférence envers la chose en question. Ainsi donc, que Clément ait fait allusion ou non au don des miracles auprès des Corinthiens, cette remarque ne servira jamais à démontrer qu'il devait nécessairement en parler. Ainsi, par exemple, dans le chap. II, nous trouvons une allusion à la vénération qu'avaient les Corinthiens pour la Passion du Seigneur. Mais qui, de ce fait, pourrait raisonnablement conclure que si Clément s'en était tu dans l'« image idéale » des Corinthiens, son silence prouverait qu'il ne considérait pas la Passion du Seigneur comme une « quantité » religieuse riche d'influence sur la vie religieuse interne et externe des chrétiens ?

En second lieu, pour connaître la certitude d'un pareil procédé démonstratif, il faudrait savoir si, dans les versets que nous avons rapportés (p. 21) on traite, au moins implicitement, de tous les charismes en général et aussi, en quelque façon, des miracles, oui ou non. Mais encore, après une réflexion assidue jointe à l'étude de plusieurs auteurs, nous inclinons à nous déclarer hésitants sur ce point sans accepter le verset 2, 2 sur l'effusion du Saint-Esprit.

En troisième lieu, de même, dans une argumentation de ce genre, on aurait dû introduire un raisonnement semblable au nôtre pour expliquer comment, chez le saint, les charismes et les miracles ne sont pas nommés explicitement dans « son image idéale ».

(1) FUNK, *Patres apostolici*, II, p. 1-14.

l'Eglise catholique n'avait pas encore surgi. La fausseté de la conclusion est manifeste : les indices suivants nous l'indiquent.

Ce document faussement attribué à saint Clément est certainement un écrit du temps catholique composé, croit-on généralement, au III^e ou au IV^e siècle (1).

Il est ensuite d'esprit ouvertement catholique, même selon les propres idées d'Harnack, puisque son auteur quel qu'il soit, tient grand compte des dons *gratiæ gratis datæ* et même des exorcismes. Et, pour en donner un exemple, au chap. X, n. 10, l'auteur, un ascète plein de l'esprit de Dieu, s'adresse, en ces termes, aux ascètes de l'un et de l'autre sexe voués au célibat : « Toutefois si vous avez reçu le langage de la science ou bien le langage de la doctrine ou de la prophétie ou du ministère, Dieu soit loué qui assiste abondamment tous les hommes, qui donne à tous et sans rien reprocher (2). Ainsi donc, avec ces charismes que vous avez reçus du Seigneur, avec cet appoint, servez les frères *spirituales*, les prophètes (dis-je) qui discernent si ces choses que vous dites sont de Dieu ; et le charisme que vous avez reçu manifestez-le dans l'assemblée ecclésiastique pour l'édification de vos frères dans le Christ, car ces choses sont bonnes et excellentes et rendent service aux hommes de Dieu si elles se trouvent véritablement en vous. » De la même façon, au chap. XII, il ajoute : « En outre, il convient encore aux frères dans le Christ, et il est juste et honorable pour eux de visiter ceux qui sont travaillés

(1) BARDENHEWER, *op. cit.*, ; éd. Shahan, p. 29. — *Geschichte der altkirchlichen Litteratur* (1902), I, p. 113-118.

(2) Cf. I *Cor.*, XII, 5-10 ; JAC. I, 5.

par les esprits malins, et de prier et de faire des exorcismes sur eux utilement (c'est-à-dire en employant des prières qui soient agréables aux yeux de Dieu et non pas des paroles magnifiques et abondantes, composées (avec art) et apprêtées (dans le but) de passer pour un homme éloquent et d'une mémoire heureuse. »

Finalement, la raison intrinsèque pour laquelle l'auteur de cette lettre *ad virgines* ne fait pas mention, dans son « image idéale » des ascètes, des dons de grâce *gratis datæ*, semble avoir été fort semblable à celle qui déjà avait amené saint Clément à s'en taire quand il traça l'image idéale de la communauté chrétienne : c'est que, malgré les graves abus que l'auteur veut corriger par son traité, il y avait encore, en ce temps même, des dons et des charismes surtout dans les assemblées des vierges. Il n'était donc pas nécessaire qu'ils entrassent dans l'état plus idéal des choses qu'il nous signale dans les chap. II et V.

De la sorte, nous voyons disparaître totalement la conséquence des deux arguments avec lesquels Harnack s'est appliqué à prouver que saint Clément de Rome, en appréciant le miracle en général, ne s'accorde pas avec les Pères de l'Eglise catholique venus après lui. Les deux arguments sont, l'un aussi bien que l'autre, *ex silentio*. Mais tous deux sont dépourvus des conditions requises pour former un argument valable en ce genre. Nous l'avons démontré en examinant les propres documents cités par Harnack. Nous avons examiné ces documents soit en les considérant en eux-mêmes, soit en les comparant à d'autres semblables.

Dans le chapitre suivant, nous étudierons de

près la manière même suivie par saint Clément quand il discourt sur les miracles de l'Ancien Testament.

Nous nous attacherons à connaître si cette méthode nous permet de croire que le saint évêque de Rome, en face du miracle, s'en tient au critérium précatholique, ou si elle en fait plutôt un champion vaillant et résolu du critérium catholique. Il n'y a pas de doute sur la solution de ce problème. La première lettre d'un Pontife romain après celle de saint Pierre, nous apparaîtra pleine de témoignages évidents et variés en faveur du critérium catholique.



III

Les Miracles de l'Ancien Testament

Pour prouver que saint Clément n'accordait pas de valeur religieuse aux miracles, Harnack s'applique à montrer que le Saint les a passés sous silence là où il aurait dû certainement en parler s'il en avait fait cas. Nous avons vu, dans notre chapitre second, combien toute cette argumentation est mal fondée.

Mais, ce même Harnack se comporte d'une façon toute différente lorsqu'il se trouve en présence des affirmations de Clément relatives aux miracles de l'Ancien Testament. Voici textuellement ses paroles : « Certainement il (Clément) n'a pas horreur des miracles — il en rappelle à la mémoire des lecteurs certains pris de l'Ancien Testament. »

C'est tout ce qu'Harnack trouve à nous dire sur la façon de penser du Pontife en la matière. Et toute son exposition sur saint Clément et les miracles, comme nous l'avons vu (1), se termine ainsi : « Le Dieu vivant, les vertus et le péché, ce sont (à l'exclusion des miracles, des démons, des anges) les êtres qui déterminent la vie interne

(1) P. 9.

et externe. » Par conséquent, étant donné la phrase tranchante de sa conclusion, le sens des paroles d'Harnack concernant les miracles de l'Ancien Testament ne peut être que celui-ci : Clément, en réalité, n'a pas horreur des miracles, mais il en traite de façon qu'il n'y semble attacher aucune valeur religieuse.

Mais ces quelques paroles sont bien loin de nous révéler le sentiment de saint Clément sur les miracles de l'Ancien Testament. Ce qu'il faut dire, au contraire, c'est que si grande est l'estime du saint Pontife pour les miracles qu'il s'en sert comme des moyens principaux dans les passages les plus importants de sa lettre pour atteindre le but religieux qui lui demandait tant d'efforts.



Les Pères et les grands théologiens comme saint Augustin (1), saint Jean Damascène (2), Alexandre de Halès (3), saint Thomas (4), Suarez (5), le cardinal Brancato di Lauria (6), Benoît XIV (7), affirment que les miracles peuvent être opérés par Dieu sans avoir pour fin spéciale de fournir des preuves en faveur de la révélation divine. Les divers autres motifs sont, par exemple, l'utilité du corps et de l'âme, une connaissance

(1) *De catech. rudibus*, chap. XXI, n. 37. MIGNE, *P. L.*, 40, 337, et en d'autres endroits.

(2) *Fides orthod.* l. I, c. III. MIGNE, *P. gr.*, 94, 794 5.

(3) *Univ. theol.*, Summa II, qu. 41, membr. 4. a 1.

(4) *Contra Gent.*, l. III, chap. 10 et en divers autres endroits de ses ouvrages.

(5) *De fide*, disp. 4 s. 3 n. 10^e éd. Paris, 12, 124.

(6) Com. in 3 sent. *doctoris subtilis*, IV, dis. 20 a. 8 n. 139-94, p. 506-13.

(7) *De serv. Dei beatif.*

plus facile de l'existence et des perfections de Dieu, des récompenses ou des peines spéciales, la manifestation de la sainteté de ses serviteurs, etc. Tous pourtant, c'est bien connu, s'accordent à reconnaître que la plus noble fin des miracles est de mener à un ordre supérieur tel que celui de la foi pour nous être des signes de la révélation divine proprement dite. Or, pour l'une et pour l'autre fin, saint Clément, dans sa lettre, attribue une grande importance aux miracles. Voyons-le brièvement.



Dans trois textes différents, ce saint auteur « dont l'esprit était nourri et formé, de préférence, par la lecture de l'Ancien Testament » (1), nous présente des miracles contenus dans ce dernier, en en prenant parfois plusieurs ensemble, d'autres fois tel ou tel en particulier.

Pour le but de notre travail, nous voudrions certainement moins insister sur la majeure partie des miracles que saint Clément rapporte du chap. IX^e au XIII^e ; mais ce but même ne nous permet pas de les omettre entièrement. Le Saint, dans ces chapitres, développe, avec des exemples tirés de l'Ancien Testament, la pensée suivante : ceux qui se distinguaient dans l'humble obéissance à Dieu et dans la charité envers le prochain, en tant, toutefois, que ces vertus étaient enracinées sur

(1) BARDENHEWER, *Geschichte der althkirchlichen Litteratur*, I. p. 105. Une exposition documentée de l'usage varié que fait saint Clément de l'Ancien Testament se trouve en : WREDE, *Untersuchungen zum ersten Klemensbriefe* (1891), p. 60-93. — LIGHTFOOT, *op. cit.*, II, p. 515-516, énumère 132 passages de l'Ancien Testament employés par saint Clément parmi lesquels 110 citations proprement dites.

la foi, furent délivrés des périls par leur Père céleste, ou même, en outre, destinés à procurer le salut des autres. Montrer que Dieu, dans la récompense de leur vertu, sauva ces anciens pères des périls où ils se trouvaient, tel fut le but principal de Clément ; aussi n'est-ce qu'en second lieu qu'il prétendit insister sur la manière miraculeuse dont ce salut se trouva opéré. En effet, parmi les exemples qu'il propose, il rapporte le fait de Rahab qui fut sauvée par la bienveillance des explorateurs israélites, autrement dit par des moyens naturels disposés, s'entend, par la divine Providence. Tout cela est très vrai ; toutefois on ne peut nier que si Dieu, pour récompenser ses créatures, opère des miracles, son bon plaisir se manifeste par là plus clairement que si le même effet suivait d'un ensemble de circonstances naturelles ; et, par conséquent, l'opération merveilleuse du salut d'un homme sera une attestation plus lumineuse de la complaisance de Dieu pour les vertus qu'il veut récompenser en délivrant des périls ses justes et, par eux, le monde. Cette considération faite, pourra-t-on attribuer simplement au hasard que le saint Pontife choisisse des faits dans lesquels, à l'exception d'un seul exempt de merveilleux, le salut opéré par Dieu lui apparaissait sans doute à lui et à ses lecteurs comme miraculeux ?

En effet, il rapporte d'Hénoch que, trouvé « juste pour son obéissance, il fut enlevé par Dieu sans voir la mort » ; de Noé que, « après avoir donné des preuves de sa foi », docile « ministre de Dieu pour prêcher la régénération » du monde, il le sauva de la ruine et, en particulier, arracha à leur perte les animaux « qui entraient en bonne

harmonie dans l'arche ». Il raconte d'Abraham que, « en récompense de sa foi et de son hospitalité, il eut un fils dans sa vieillesse » ; de Lot que, « pour son hospitalité et sa piété », il fut, par le ministère d'un ange, comme le devaient bien savoir les lecteurs de saint Clément, sauvé de la destruction de Sodome », pendant que la région environnante fut jugée par le feu et par le soufre ». Bien plus, en rapportant comment seule Rahab avec les siens échappa à la mort pour prix « de sa foi et de son hospitalité », ce qui s'accomplit par des moyens purement naturels, le saint Docteur se complaît à exalter un don *gratiæ gratis datæ* ajouté, semble-t-il, comme une récompense très spéciale, à l'exemption de la mort, je veux dire la prophétie. « Comme vous voyez, mes bien-aimés, en cette femme, ne se manifeste pas seulement la foi mais aussi le don de prophétie », moyennant quoi, comme une figure de la rédemption obtenue par le sang du Christ, elle pendait un cordon d'écarlate pour marquer son salut.

Ces faits miraculeux, le saint Docteur les fait précéder, dans le même passage, d'un exemple de châtement merveilleux : c'est le fait connu de la femme de Lot (1), qu'il tenait, sans doute, comme miraculeux et qu'il donne positivement comme un signe divin pour montrer combien déplaisait au Seigneur le manque de concorde. Il est vrai, dit-il, que la femme de Lot sortit, comme lui, de la cité, mais, transformée en statue de sel, elle est restée, « jusqu'à nos jours », un signe visible du divin châtement parce qu'« elle ne s'accorda

(1) *Gen.*, 19, 26.

pas avec lui et ne resta pas dans la concorde ». Et cela « afin qu'il fût manifeste pour tous que les hommes doubles (δύψυχοι) et qui doutent de la divine puissance sont proposés comme un exemple de jugement et un signe à toutes les générations ». Remarquez l'addition de saint Clément « jusqu'à nos jours » qui évidemment n'est pas prise de l'Ecriture. Elle donne à entendre comment l'auteur veut mettre en relief, d'une façon spéciale, le caractère du signe divin dans le miracle raconté.

Clément exalte donc, en cette lettre, les vertus qu'il veut recommander aux Corinthiens, l'humilité, la charité, l'obéissance, en même temps que leur base, la foi ; il montre de quels dons miraculeux Dieu récompensa ces vertus dans les anciens patriarches ; il excite la crainte de la désunion en en faisant voir la conséquence dans le châtement providentiel. Qui pourra, dès lors, affirmer avec raison que, pour saint Clément, le miracle n'était pas un des « êtres qui déterminent la vie religieuse interne et externe » ?



Nous trouvons une preuve encore plus importante pour le but de notre étude rien qu'à voir la façon dont saint Clément présente les miracles dans les deux passages dont nous allons parler. Les prodiges sont en effet plus clairement exposés avec leur caractère propre : ils y sont rapportés et affirmés plus explicitement comme des châtements du vice ou des preuves de la révélation divine, ce qui, pour la fin de la lettre, est de première importance ; ils forment, enfin, les éléments essentiels du rai-

sonnement en ces deux endroits qui, comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, constituent la partie la plus importante de cet écrit.

Le principal morceau de toute l'épître comprend la partie qui s'étend du chap. XLII au chap. XLV, où l'auteur tranche toute la question (1). Voici ses paroles telles qu'elles se trouvent au c. XLIV, 3 : « ... il est injuste que des hommes soient déposés de fonctions auxquelles ils furent députés par les apôtres ou, après eux, par d'autres hommes éprouvés... » Et le bien fondé de cette décision l'auteur le prouve au chap. XLII, en apportant deux arguments. Le premier, c'est la légitimité de l'autorité des apôtres et la prudence avec laquelle, envoyés par Jésus-Christ, ils établirent la succession des supérieurs ecclésiastiques. Le second est la volonté de Dieu qui institua, par le moyen de la révélation, un certain ordre de succession sacerdotale dans l'Ancien Testament, type, comme le suppose l'auteur, d'une institution analogue dans la nouvelle alliance. Cette révélation divine qui établit l'ordre hiérarchique, le saint docteur la prouve dans tout le chapitre XLIII, rempli par le récit du miracle que Dieu, en confirmation de la révélation faite à Moïse, opéra par la verge d'Aaron.

« Un litige éclata une fois, à propos du sacerdoce et les tribus se levèrent l'une contre l'autre pour décider à qui reviendrait l'honneur de cette fonction glorieuse. Moïse commanda alors aux douze chefs de tribus de lui apporter chacun une verge portant inscrit le nom de sa tribu. Après les avoir reçues, il les lia en faisceau, les scella avec les anneaux des chefs, puis les déposa dans le taber-

(1) Cf. p. 13.

nacle du témoignage, sur la table de Dieu. Il ferma le tabernacle et il en scella les clefs, comme il avait scellé les verges. Il dit ensuite aux chefs : Frères, la tribu dont la verge germera est celle que Dieu a choisie pour exercer le sacerdoce et le ministère. Le lendemain matin, il convoqua tout Israël, au nombre de six cent mille hommes. Moïse fit examiner les sceaux des chefs des tribus, puis ouvrit le tabernacle du témoignage pour en retirer les verges. Or il se trouva que la verge d'Aaron non seulement avait germé mais portait fruit. Qu'en pensez-vous, mes bien-aimés? Moïse ne l'avait-il pas prévu? Assurément, il l'avait prévu : mais il agit ainsi afin de prévenir l'agitation dans Israël et de glorifier le nom du Dieu véritable et unique. A lui soit gloire dans tous les siècles des siècles. Ainsi soit-il. »

Quand on fait la comparaison entre ce récit et le texte de l'Écriture auquel est emprunté ce miracle (1), on s'aperçoit facilement que le saint docteur a ajouté, dans sa narration, quelques traits qui ne se trouvaient pas dans le texte sacré. Tels les sceaux mis par Moïse au tabernacle et aux verges avec l'anneau des princes de tribu, telle la constatation de leur intégrité le lendemain.

Ne nous attardons pas ici à la question de savoir à quelle source il a puisé ces détails. Flavius Josèphe (2) et Philon (3) racontent le fait dans

(1) Num., XVII, 6-9.

(2) *Antiq. jud.*, IV, 4, 2^e ed. *Niese*, I (Berlin, 1887), p. 236. Josèphe dit seulement que les verges avaient d'abord été marquées (κατασημηναιένων τότε ἀνδρῶν) par les chefs et par le peuple et que c'est pour cela qu'elles avaient été facilement reconnues. Lightfoot ajoute ad 1, que la façon dont s'exprime Josèphe est obscure.

(3) Cf. *Vita Mosis*, éd. MANGÉY, II (1742), l. III, p. 161-3; éd. Cohn et Wendland IV (Berlin, 1898), l. II (3), n. 21-2, p. 241-243. Philon, selon sa coutume, ajoute seulement des allégories sur la signification morale du fruit de la verge d'Aaron, de l'amande.

leurs œuvres ; le premier se contente, toutefois, de signaler un fait semblable et d'une façon beaucoup plus indéterminée. Ce qui est certain, c'est que les faits ajoutés visent à mettre en plus grande évidence que, dans la floraison de la verge, il n'y avait nulle place pour l'imposture et que, par conséquent l'intervention surnaturelle était indubitable. Le saint docteur, par ses détails, relève le caractère miraculeux du fait raconté. Ensuite, en termes graves, il se hâte de tirer du miracle qu'il a mis avec tant de soin, sous les yeux du lecteur, la doctrine pratique qu'il veut imprimer dans l'esprit des Corinthiens, et d'en faire ressortir la valeur religieuse pour les circonstances actuelles de temps et de lieu.

Ainsi donc des deux arguments apportés par Clément à l'appui de sa thèse l'un n'est rien qu'un miracle de l'Ancien Testament amplement développé et proposé sur un ton solennel, comme une source de doctrine pratique, pour le profit des fidèles de Corinthe. Pourra-t-on, après cela, retenir comme conforme à la vérité le jugement d'Harnack : « Saint Clément, il est vrai, rappelle en mémoire aux lecteurs les miracles de l'Ancien Testament », pourtant, ils n'appartiennent pas, d'après lui, aux « choses qui déterminent la vie (religieuse) interne et externe » ?

*
* *

L'autre partie de la lettre, la plus importante après celle que nous venons d'examiner, s'étend du chap. LI au LXII. Le saint Pontife s'adresse aux rebelles eux-mêmes, il s'applique à les décider

d'une façon efficace à mettre fin au scandale (1). Pour obtenir cet effet, il se sert de deux motifs : la crainte et la générosité. La crainte des jugements de Dieu doit briser l'obstination des rebelles, les exemples de générosité doivent enflammer leurs cœurs. Pour les secouer par la crainte, il leur met sous les yeux, au chap. LI, deux miracles opérés par Dieu pour châtier des hommes rebelles à Moïse : la punition de Dathan et d'Abiron, la destruction des Egyptiens dans les flots courroucés de la mer Rouge : « Il vaut mieux pour un homme faire l'exomologèse de ses péchés que d'endurcir son cœur comme l'ont endurci ceux qui se révoltèrent contre le serviteur de Dieu, Moïse, et dont le châtiment fut si éclatant ; car « ils descendirent vivants dans l'enfer », et la mort sera leur berger. Pharaon, son armée et tous les chefs de l'Égypte ne furent submergés dans la mer Rouge et n'y périrent avec les chars et ceux qui les montaient que pour avoir endurci leurs cœurs insensés, après les miracles et les prodiges opérés en Égypte par Moïse, le serviteur de Dieu. »

On n'épuiserait pourtant pas toute la fécondité de la pensée du saint disciple des Apôtres par rapport à la valeur religieuse de ces punitions miraculeuses en pensant qu'avec ces citations il a simplement voulu persuader efficacement que le Dieu de l'ordre punit sévèrement la révolte contre l'autorité légitime. L'auteur veut en outre faire ressortir leur relation avec l'établissement de la foi.

En effet, il était connu de tous, comme on peut

(1) Cf. p. 13.

le soutenir raisonnablement, que Dieu punit Dathan et Abiron à cause de leur insubordination vis-à-vis de l'autorité de Moïse, révélée par Dieu. En outre beaucoup savaient que cette peine avait été prédite par Moïse en signe de sa mission. Il ne nous semble donc pas hardi de croire que saint Clément a supposé que la mort merveilleuse de ces rebelles paraîtrait aussi efficace à ses lecteurs comme signe de crédibilité.

Mais omettant ces considérations, saint Clément, en termes très clairs, affirme que la mort terrible des Egyptiens leur fut infligée spécialement pour avoir rejeté d'autres miracles en tant que motifs de crédibilité d'une révélation divine. En effet, de quoi le saint prédicateur de la pénitence déduit-il la gravité de leur obstination? De ce que ces païens, en dépit des miracles connus sous le nom de « plaies d'Egypte », n'avaient pas reconnu la divine mission de Moïse et le commandement que Dieu lui avait donné de délivrer son peuple. « Parce qu'ils endurent follement leurs cœurs malgré tous les signes et tous les miracles accomplis par Moïse... » Par ces paroles comme par sa façon de présenter le miracle de la verge d'Aaron, saint Clément montre très clairement sa persuasion que les miracles sont des signes évidents de crédibilité en faveur de la révélation divine, même pour les païens.

Nous devons donc avouer que, comme, dans l'endroit le plus important de la lettre, saint Clément, pour convaincre l'intelligence, recourt, d'une manière spéciale, au miracle de la verge d'Aaron, ainsi, dans ce passage, certainement aussi de première importance après le précédent, le saint Pontife, pour secouer les cœurs, se con-

tente de recourir à un double châtiment miraculeux tiré de l'Ancien Testament. Et, si dans le texte antérieur, il établit avec le miracle de la verge, la vérité d'une révélation divine, dans celui-ci, il justifie la sévérité de la peine fulminée par Dieu dans le miracle le plus célèbre, peut-être, de l'ancienne Loi ; de plus, il montre la gravité du crime qu'il y a à résister aux signes les plus clairs de la révélation, aux miracles. Qu'il nous soit donc permis de demander encore une fois si, pour extraire toute la pensée de saint Clément sur les miracles de l'Ancien Testament, il suffisait de l'expression plusieurs fois citée par Harnack : « il n'a pas horreur des miracles » ? Son jugement peut-il être appelé serein quand il affirme que, pour saint Clément, les miracles n'étaient pas choses qui « déterminassent la vie (religieuse) interne et externe » ?



A cette preuve directe tirée de la nature même des choses, qu'on nous laisse ajouter une observation pour montrer comment Harnack tombe dans la contradiction. Il dit, en effet, que, à voir la manière dont saint Clément traite les miracles de l'Ancien Testament, on ne peut pas croire qu'il en tenait compte. De fait, quand, dans un endroit (1) certainement important de la lettre, il cite la peine de mort comme un châtiment établi pour la transgression des lois concernant l'ancien culte, Harnack conclut que le saint Pontife attachait une grande valeur et à cette peine et à ces lois de l'antique Alliance.

(1) Chap. XLI.

Quand, enfin, non pas une fois mais à plusieurs reprises, en des endroits d'une importance assurément aussi considérable, dans de longs traits exposés avec un grand soin évident, saint Clément (1) parle des miracles de l'Ancien Testament comme de preuves divines de la révélation, instituant un ordre hiérarchique, ou comme de fléaux infligés aux hommes révoltés contre cet ordre ; quand le caractère miraculeux de ces preuves et de ces peines est du saint auteur soit par la nature du récit, soit par la propriété du langage gravement relevé, alors, tant de faits et d'arguments n'autorisent-ils pas Harnack à conclure autre chose que ceci : saint Clément « n'a pas horreur des miracles et il les rappelle aux lecteurs » ? Alors les miracles, pour le saint, n'appartiennent-ils pas aux « choses qui déterminent la vie (religieuse) interne et externe » ?



Comme dans notre second chapitre sur l'attitude de saint Clément vis-à-vis des miracles en général, ainsi, dans cette étude de l'estime qu'il fait de ceux de l'Ancien Testament, il sera bon d'éclaircir cette argumentation que nous fondons sur l'exégèse du document en comparant la manière dont saint Clément « précatholique » apprécie les miracles avec la façon de faire des Pères « catholiques ».

Différents Pères pourraient nous servir mais la restriction que nous imposent les limites de la présente étude ne nous permettent que d'en exa-

(1) *Klemensbrief*, p. 54, dans le texte et dans la note 2.

miner un seul. Nous choisirons, parmi eux, saint Cyprien parce que ce parallèle du saint évêque de Rome et du saint évêque de Carthage nous révèle précisément, d'une manière toute spéciale, l'insuffisance de l'argumentation d'Harnack.

En effet, saint Cyprien emploie, comme on sait, les miracles de son temps accomplis sous ses yeux pour confirmer, par eux, les lois divines proposées et enseignées par l'Eglise (1). Il attribue ensuite à lui-même et aux autres (2) diverses visions dont il se servit aussi pour le bien de l'Eglise par lui gouvernée (3). Le même esprit apparaît chez d'autres hommes de son époque. Et c'est une chose bien connue de notre très érudit adversaire. Comme nous l'avons déjà signalé dans notre premier chapitre, le temps de saint Cyprien est pour Harnack celui où régna le critérium catholique grossier et matériel dans l'appréciation des miracles (4). Et l'usage du miraculeux lui paraît un signe tellement caractéristique pour la personne même de Cyprien que ce saint avec saint Denys de Corinthe se trouve appelé par lui « visionnaire » (5). Bien plus, dans un article spécial, il écrit, sur « saint Cyprien enthousiaste », des choses vraiment indignes de ce saint évêque, avançant même que saint Cyprien a tenté de réunir, en une seule main, le pouvoir de la charge et celui de « l'esprit », de telle façon qu'en cela, il aurait eu peu ou point de succes-

(1) Cf. par ex., *De Lapsis*, n. 23, 45; éd. Hartel, p. 254-256.

(2) Cf. par ex., ép. 66, n. 10. *ib.*, p. 734.

(3) Cf. par ex. ép. 39, *ib.*, p. 582.

(4) Cf. p. 12.

(5) *Mission und Ausbreitung des Christentums*, V. 2^e éd. p. 173.

seurs dans l'Eglise (1). Donc l'esprit attribué par Harnack au saint évêque de Carthage au milieu du troisième siècle est en très grande opposition avec l'esprit qu'Harnack a cru découvrir dans le saint Pontife de Rome, à la fin du premier siècle.

Eh bien, le saint Primat d'Afrique, dans un écrit dont le but est très semblable à celui de la lettre de saint Clément, insiste beaucoup moins sur les miracles de l'Ancien Testament que saint Clément lui-même, soit que l'on considère le nombre des prodiges racontés, soit qu'on envisage la façon dont il en met en relief le caractère miraculeux, soit qu'on réfléchisse, enfin, à la manière dont il en proclame le caractère religieux. Il suit de là que, d'après l'argumentation d'Harnack, saint Cyprien est au moins aussi précatholique que saint Clément et même plutôt d'un âge un peu antérieur à l'âge précatholique. Pressons le document.

Le traité de saint Cyprien *De ecclesiæ catholicæ unitate* (2) a pour but de réduire les schismatiques à l'unité de la communion avec leurs évêques. Or Cyprien, pour faire comprendre combien est agréable à Dieu la concorde, apporte un miracle du Nouveau Testament et un de l'Ancien (3). Ce dernier est précisément la préservation miraculeuse des trois enfants dans la fournaise : «... et parce qu'ils étaient, au milieu des flammes qui les environnaient, simples en Dieu et unanimes entre eux, Dieu les rafraîchit avec la rosée. » Pour démontrer que « celui qui va contre les ordres de Dieu

(1) *Cyprian als Euthusiast*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, V, III, (1902) p. 177-191 ; le texte cité se trouve p. 185.

(2) ED. HARTEL (1878), p. 209-223.

(3) Chap. XII ; *ib.*, p. 221.

par sa téméraire audace se trouve puni par l'indignation divine », il décrit, à peu près aussi longuement que saint Clément dépeint l'unique miracle de la Vierge Marie, trois punitions miraculeuses : le sort de Coré, de Dathan et d'Abiron, la lèpre du roi Ozias « qui ne voulut pas se soumettre et se plier à la défense du prêtre Azarias », et la mort subite des fils d'Aaron au milieu du feu envoyé par Dieu (1). Donc, quant au nombre, saint Cyprien cite trois châtiments miraculeux et Clément en rapporte autant que lui. Pour recommander la concorde, saint Cyprien allègue une récompense miraculeuse tirée de l'Ancien Testament ; saint Clément, pour sa part, en rapporte plusieurs. Par conséquent, à ce point de vue, saint Cyprien, dans son traité, se trouve dépassé par Clément.

Pareillement, si l'on considère l'effet produit par la manière de présenter au lecteur le prodige considéré comme tel, pas un miracle n'est décrit par Cyprien avec une aussi grande vivacité de couleur qu'en déploie Clément pour proposer aux lecteurs le miracle de la verge d'Aaron. Chez Cyprien, généralement, le caractère des faits miraculeux qu'il rapporte ressort plus de la simple narration que de l'affirmation explicite de leur caractère religieux. Clément, par contre, insiste très fort sur la vérification du miracle de la verge fleurie d'Aaron. Cyprien, dans cet écrit, reste donc inférieur à Clément même en peignant le côté miraculeux des faits qu'il apporte.

Le caractère de signe divin n'est mis en lumière par Cyprien que çà et là, en quelques mots sura-

(1) Chap. XVIII ; *ib.*, p. 226-227.

joutés à la narration, comme par exemple : « le Seigneur avertissant et manifestant » ; Osias « marqué par le Seigneur offensé » ; tandis que saint Clément multiplie les expressions pour rehausser, en toute manière, le caractère de signe divin dans le fait de la femme de Lot ; ce caractère il le mentionne dans le nom même sous lequel il introduit le récit du miracle d'Aaron fait par Moïse (1) ; il l'exprime de nouveau dans la punition de Coré : « par elle, leur crime se rendit manifeste » ; et, là où il raconte les plaies d'Egypte, il insiste en disant qu'elles étaient un signe pour les Egyptiens ; et, de leur mépris, il déduit, en termes clairs, la gravité de leur faute. Donc, même en insistant sur la qualité de signe divin propre aux miracles rapportés, saint Clément dépasse l'auteur de *De ecclesiæ catholicæ unitate*.

Or, si la façon de s'exprimer de saint Cyprien dans son traité ne nous donne pas le droit de conclure qu'il n'avait pas grande estime des miracles d'autant plus que, dans ses autres écrits, il montre quel grand cas il en faisait, comment alors, de la façon beaucoup plus vive et beaucoup plus enthousiaste avec laquelle Clément expose les miracles de l'Ancien Testament pourrions-nous conclure qu'il ne reconnut point leur valeur religieuse ? Qui osera déduire de la teneur de la lettre aux Corinthiens que saint Clément fut précatholique ? Plus que cela, des recherches que nous avons faites, tant par voie directe que par voie indirecte, sur la pensée du saint Pontife, il résulte que, dans la façon de traiter les prodiges de l'Ancien Testament, il n'est point indifférent aux

(1) ἐσημειώσατο, le mentionna comme signe. Cf. LIGHTFOOT, ad l.

fins religieuses du miracle mais plutôt qu'il l'estime comme un moyen de très grande efficacité dans la vie religieuse de son temps.

Dans le prochain chapitre, nous examinerons le jugement d'Harnack sur la façon dont Clément considère un miracle spécial qui fut toujours regardé comme de singulière importance, nous voulons dire le miracle de la résurrection. Nous verrons aussi comment ce jugement est entièrement faux et combien saint Clément ouvre dignement la série des Pères qui ont établi et défendu avec énergie la multiple valeur de ce *miraculum miraculorum*.



IV

Le Miracle de la Résurrection

Harnack, nous l'avons vu, pour démontrer la mentalité précatholique de saint Clément à l'égard des miracles, divise ainsi sa matière. Il considère d'abord les miracles en général ; nous l'avons vu dans notre second chapitre. Il étudie ensuite quelle fut l'opinion de saint Clément sur les faits prodigieux de l'Ancien Testament ; c'est ce qui nous a occupé dans notre troisième chapitre. Enfin, il examine la valeur des miracles contemporains du saint Pontife ; c'est ce que nous verrons dans le dernier chapitre.

Pourtant, avant d'en venir à cette dernière question, relisons les paroles d'Harnack : « Saint Clément, à côté d'une argumentation rationnelle sur laquelle il fonde l'espérance de la résurrection, fonde cette espérance sur le miracle de la résurrection du Christ et sur la légende du phénix arabe. Le choix de cette légende païenne qui présente l'événement non comme miraculeux mais comme un phénomène naturel, est significatif. »

Quand Harnack énumère ainsi les miracles qui n'appartiennent pas aux autres catégories par lui nommées, il propose exclusivement notre résurrection et celle de Jésus-Christ. Et à bon droit. En

effet, dans la lettre de saint Clément, il n'est pas question des autres miracles du Nouveau Testament opérés dans le Christ et par le Christ mais uniquement de sa résurrection et il n'y est pas parlé des autres miracles destinés à s'accomplir en nous dans l'avenir, mais seulement de notre résurrection. Et c'est à juste titre qu'Harnack entreprend de considérer ensemble l'un et l'autre miracle. Tous les deux, en effet, de l'avis de tous, se ressemblent en beaucoup de points ; en outre, soit pour des raisons intrinsèques, soit au jugement de l'antiquité chrétienne, nombreux sont les liens qui unissent notre résurrection à celle du Sauveur. C'est pourquoi nous aussi nous les joindrons dans notre étude.

Toutefois, comme, pour arriver à conclure que saint Clément n'a pas admis la valeur religieuse du miracle, Harnack touche d'une façon explicite ou implicite à certains points concernant la Résurrection de Jésus-Christ, aussi bien qu'à certains autres relatifs à la nôtre, nous allons, pour procéder avec clarté, considérer séparément ce qui a trait à Jésus-Christ et ce qui a trait à l'homme.

§ I. La Résurrection du Christ.

Saint Clément « fonde l'espérance de la résurrection sur le miracle de la résurrection du Christ » et, en outre, sur d'autres qui, selon Harnack, sont distincts.

Voilà toute la matière qu'Harnack emprunte à la lettre de saint Clément, pour juger si le saint admit, oui ou non, la valeur religieuse de la résur-

rection du Sauveur. Harnack nous concède, il est vrai, que, dans la résurrection de Jésus-Christ, saint Clément a reconnu un prodige comme dans les faits miraculeux examinés par lui ; néanmoins en terminant il prononce ce jugement déjà tant de fois cité par nous : pour saint Clément, « Dieu, les vertus, les vices (à l'exclusion des anges, des démons et des miracles) furent les seuls éléments qui déterminaient la vie religieuse interne et externe ». C'est affirmer, au moins implicitement, que le saint Pontife a nié la valeur religieuse de la résurrection de Jésus-Christ.

Nous montrerons ici comment la chose est en soi, et, en même temps, combien est fausse la manière de procéder de l'adversaire. Comme nous l'avons fait en réfutant les autres assertions précédentes d'Harnack, nous tirerons nos arguments de la lettre même de saint Clément ; après quoi, nous ferons la comparaison entre lui et les Pères postérieurs auxquels Harnack même ne refusera certainement pas le titre de catholiques.

Pour démontrer combien cette assertion est mal fondée, il suffirait de prouver que saint Clément, bien que soutenant avec pleine assurance que la résurrection du Sauveur avait une valeur religieuse, ne devait pas pour cela, attendu la fin et la matière de son écrit, mentionner nécessairement le dit miracle dans sa lettre ni en peser l'efficacité pour la vie religieuse. Mais il y a plus. Nous pouvons démontrer que l'assertion d'Harnack est entièrement fausse puisque, à proprement parler, dans cette lettre, on relève, avec évidence, la très grande valeur religieuse que saint Clément attribue à la résurrection de Jésus-Christ.



Pour atteindre le but de sa lettre, qui était de rétablir la paix parmi les Corinthiens, saint Clément devait, à coup sûr, leur persuader, avant tout, que l'autorité ecclésiastique est instituée par Dieu. Déjà, nous avons vu un des arguments adoptés par le saint à cet effet, je veux dire la révélation divine de l'ordre hiérarchique faite, dans l'Ancien Testament, à Moïse même pour préfigurer l'économie d'une alliance nouvelle. Or, il y a lieu de considérer un autre argument d'une importance capitale qui, de sa nature, est plus direct que l'autre et se trouve proposé en premier lieu par le saint auteur. Il est exposé dans le très célèbre chap. XLII où saint Clément affirme que l'institution des supérieurs ecclésiastiques remonte aux Apôtres dont la mission, en instituant la hiérarchie, était divine parce qu'elle avait été confiée par Jésus-Christ. « [1] Les Apôtres nous ont été dépêchés comme messagers de bonne nouvelle par le Seigneur Jésus-Christ. [2] Jésus-Christ a été envoyé par Dieu. Le Christ vient donc de Dieu, et les Apôtres viennent du Christ : ces deux choses découlent en bel ordre de la volonté de Dieu. [3] Munis des instructions de Notre Seigneur Jésus-Christ et pleinement convaincus par sa résurrection, les Apôtres, affermis par la parole de Dieu, allèrent, avec l'assurance du Saint-Esprit, annoncer la bonne nouvelle, l'approche du royaume de Dieu. [4] Prêchant à travers les villes et les campagnes, ils éprouvèrent, dans le

Saint-Esprit, leurs prémices, et les instituèrent comme évêques et comme diacres des futurs croyants. [5] Ce n'était point là une nouveauté : il y avait longtemps que l'Écriture parlait des évêques et des diacres, puisqu'elle dit quelque part : « J'établirai leurs évêques dans la justice et leurs diacres dans la foi. »

Considérons, un instant, ces courtes mais très graves paroles : « pleinement convaincus par la résurrection de Notre Seigneur Jésus-Christ... » et posons quelques questions à ce propos.

1^o De quoi les Apôtres se disent-ils parfaitement convaincus ? De la divinité de leur mission spécialement pour instituer la hiérarchie ecclésiastique ; ainsi l'exige le contexte. En effet, le saint est tout occupé à marquer la certitude des Apôtres et, par conséquent, celle des Corinthiens à l'égard des ordres donnés par le Christ précisément en tant que divins. Le chap. XLI se termine ainsi : « Ceux qui agissent à l'encontre de l'ordre conforme à la volonté de Dieu, sont punis de mort (dans l'Ancien Testament). Vous le voyez, frères ; plus haute est la connaissance dont nous avons été jugés dignes, plus grave est le risque que nous encourons. » Et la raison de cette certitude plus grande chez les Corinthiens est précisément expliquée au chap. XLII. Le premier verset de ce chapitre affirme la mission divine des Apôtres. Le second signale l'ordre très sage, voulu de Dieu, qui resplendit en cette mission. Le troisième marque l'assurance des Apôtres quand, mandés par Dieu, ils commencèrent leur prédication. Le quatrième nous montre à l'œuvre ces mêmes Apôtres prêchant et instituant les évêques et les diacres. Saint Clément ajoute que, dans

l'élection même des personnes faite par les apôtres, l'Esprit-Saint intervient d'une manière particulière, et, par là, on a une spéciale assurance de leur aptitude pour la charge à laquelle ils ont été élevés. Le cinquième verset nous enseigne que cette institution même était déjà prédite comme divine dans l'Ancien Testament. Dans le chapitre suivant, après avoir récapitulé le chap. XLII en disant que « le soin d'instituer » les supérieurs ecclésiastiques « est confié par Dieu au Christ et par le Christ aux Apôtres », saint Clément joint une nouvelle preuve ; elle est tirée de ce miracle de l'Ancien Testament que nous avons déjà considéré. Quelle certitude, après cela, pourrait avoir eue en vue notre auteur en ce texte, autre que celle de la divinité de la mission apostolique ?

2° Cette certitude a-t-elle une importance religieuse ? Evidemment. De la certitude qu'ont eue les Apôtres de leur mission divine pour instituer la hiérarchie, se déduit principalement la certitude de la légitimité pour les supérieurs ecclésiastiques de Corinthe et l'obligation pour les Corinthiens de la reconnaître. Et nous savons que c'était la principale fin religieuse et très actuelle de la lettre aux Corinthiens.

3° Peut-être le Saint devait-il, en cet endroit, motiver la certitude qu'avaient les Apôtres de leur divine mission ? Mais, si les Corinthiens n'avaient eu, d'ores et déjà, la ferme persuasion que les Apôtres étaient fondés à croire indubitablement à la vérité de la révélation divine qui leur était faite, quelle probabilité restait à l'écrivain de la lettre d'arriver à ses fins ? Mais la divine mission des Apôtres était déjà connue de tous :

Harnack même le concède (1). Et pourtant, à raison de la gravité des conséquences pour le respect de l'ordre hiérarchique, Clément se résolut de rappeler à la mémoire des Corinthiens le fondement inébranlable de la persuasion des Apôtres.

4° Et quel est le motif de crédibilité qu'il choisit ? Le saint pouvait assigner comme base de cette certitude les splendides miracles que, pour parler avec Saint Cyrille d'Alexandrie (2), le Christ opéra par milliers ; il pouvait mentionner les prédictions que proféra le Christ ou celles que tant d'anciens prophètes ont prononcées sur Lui, il pouvait recourir à d'autres raisons. Rien de tout cela. Clément produit un seul motif de crédibilité, la résurrection du Christ : « Πληροφορηθέντες διὰ τῆς ἀναστάσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν » « Pleinement convaincus par la Résurrection de Notre-Seigneur. »

5° Quel mot a-t-il donc choisi pour signifier le degré de certitude engendrée par ce motif dans l'esprit de l'apôtre ? « πληροφορηθέντες » (3). Il a employé

(1) Après avoir cité aussi chap. XLII, n. 1, 2, Harnack, dans sa *Dogmengeschichte* I, 1909 p. 183, note, poursuit ainsi : « Ici, comme dans toutes les autres opinions où les Apôtres sont considérés comme faisant partie de l'histoire même de la révélation, on suppose toujours l'unanimité (de doctrine) de tous les Apôtres, si bien que la phrase de Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VII, 17, 108, passage que, en ce point, Harnack rapporte avec les autres) ne contient nullement une nouveauté, mais exprime une idée primitive (uralt) » etc.

(2) *In Joan.*, l. XII. ad chap. XXI, v. 25, MIGNE, *Patres græci*, 74, 756.

(3) Pour un plus ample développement sur la signification du mot πληροφορέω πληροφορία cf. STEPHANUS, *Thesaurus linguæ græcæ*.

Ajouter pour les interprétations des Pères par rapport à ce mot, à peu près pour tous les textes de l'Ecriture : SUICERUS, *Thesaurus ecclesiasticus ex Patribus græcis* au mot πληροφορέω Pour des recherches spéciales BLECK, *Brief an die Hebræer*, II 2, p. 233 sq. ; GRIMM, *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1871, 38 sq. (Nous n'avons pas pu, cependant, consulter ces deux écrits.) Des avis pour l'emploi du même mot dans la littérature subapostolique sont donnés par J.-B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistles to the Colossians, and to Philemon*, London 1890, à l'endroit Coloss. 4, 12, E. A. SOPHOCLES à quelques autres endroits des Pères, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*,

un mot solennel usité dans l'Ecriture seule et répété, sous forme d'imitation, par les Pères, qui signifie une conviction suprême, pleine, parfaite de l'intelligence. Le mot ne se trouve que deux fois dans l'Ecriture pour exprimer ce degré de conviction et précisément en saint Paul. En l'un des endroits (1), il est employé par l'apôtre pour indiquer la persuasion que chacun de nous doit avoir que l'action qu'il veut faire est licite pour qu'il puisse agir honnêtement ; or nous savons, par ailleurs, que cette persuasion doit être éloignée de tout doute raisonnable. Dans l'autre (2), il a été employé par Paul pour faire valoir cette certitude qu'eut Abraham, notre modèle dans la fermeté de la foi, quand il crut inébranlablement que, du fils que Dieu lui commandait d'immoler, Dieu lui-

1888 ad v. — Résumé la doctrine Car. Lud. WILLIBALD GRIMM, *Lexicon Græco-Latinum in Libros N. T.* 1903 ; HERMANN CREMER, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen gräcität*, 1902, p. 882-883.

On distingue, il est vrai, quelque différence dans le jugement porté sur certaine particularité dans la détermination du sens de ce mot. Pourtant cette diversité ne peut nuire à notre argumentation, l'opinion commune des savants anciens et récents étant, que, en cet endroit, la signification est proprement celle qui est exprimée dans notre version, et, en outre, le sens se déterminant par le contexte même qui, nous l'avons vu, concerne tout entier la certitude des commandements en tant que divins.

Outre les indications données en tête de cette note par le docte auteur, qu'on nous permette de signaler l'édition récente de GOODSPEED, *Index patristicus seu Clavis patrum apostolicorum operum*, Leipzig, Hinrichs, 1907, qui donne tous les mots et les formes des mots employés par les Pères apostoliques (Note du traducteur.)

(1) *Rom.* XIV, 5. ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοῦ πληροφoρεῖσθω (Vulg. : abundet.) cf. CORNELY, *Comment. in ep. ad Rom.*, Paris, 1896, p. 701.

(2) *Rom.*, IV, 21, πληροφoρηθεῖς ὅτι ὁ ἐπήγγειλται δυνατός ἐστιν καὶ ποιῆσαι. Cf. *Hebr.* XI, 19. — Pour ce motif, nous avons ajouté, dans l'explication, qu'Abraham fut certain non seulement que Dieu pouvait ressusciter son fils, mais encore qu'il l'aurait fait si c'eût été nécessaire pour l'accomplissement de sa promesse. V, vg. Tolet, a Lapide à l'endroit cité de l'ép. aux Hébr., suivi par CORNELY, *op. cit.* ad I, p. 246 ; JOH. OWEN, *An exposition of the Epistle to the Hebrews IV*, London, 1840, ad I p. 453-457.

même, selon sa promesse, lui susciterait une descendance nombreuse comme les *étoiles* du ciel.

C'est précisément ce qu'insinue le mot πιστωθέντες employé ici, dans un sens analogique, comme πληροφορηθέντες. Or, πιστωθῆναι est plus que μαθεῖν, il signifie *être pleinement assuré, être certain*; et non pas seulement *avoir appris* en général. « Ce dernier sens s'emploie pour quiconque sait une chose; l'autre ne se dit que de ceux qui croient véritablement, de ceux auxquels est propre la πληροφορία, la certitude née de la très puissante ἀπόδειξις ou démonstration de l'Esprit-Saint (1).

On peut enfin ajouter que l'expression πληροφορία se traduit en général par pleine persuasion, version adoptée ici même par divers auteurs comme, par exemple, Lightfoot qui traduit μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου : « avec une ferme persuasion inspirée par l'Esprit-Saint. » S'il en était ainsi, c'est tour à tour par trois expressions analogues que serait marquée la certitude engendrée chez les Apôtres.

Saint Clément insiste donc fortement sur le fait de la résurrection de Jésus-Christ comme sur un motif très certain de crédibilité pour les Apôtres. Mais, pourrait-on demander, insiste-t-il

(1) SUICERUS, *ad v.* — Cf. aussi BELSER, *Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus*, Freiburg, 1907, p. 201 : « πιστοῦσθαι τι, être entièrement convaincu de quelque chose, selon saint Clément 42, 3, est synonyme de πληροφορεῖσθαι » — BERNARD WEISS, dit la même chose, *Die briefe Pauli an Timotheus und Titus*, Göttingen, 1902, p. 302, « ἐπιστώθης en cet endroit seulement (II Tim., 3, 14), à ne pas confondre avec ἐπιστεύθης, signifie que la vérité apprise est devenue la plus complète certitude. » « G. WOHLBERG, *Die pastoralbriefe*, Leipzig, 1906, p. 309, affirme la même chose et cite aussi un très beau passage de Philon, Leg. Alleg. III. 73 (ed. Mangey 1, 128; Cohn et Wendland, I, p. 159) où il dit que Dieu seul peut jurer par lui-même parce que seul il répond de lui-même « πιστούμενος ἑαυτόν ».

sur cet événement comme sur un événement quelconque, bien que naturel, qui réalisait les oracles des prophètes et ceux du Christ lui-même, ou exclusivement ou au moins principalement parce que c'est un miracle? Sans doute, au moins principalement, parce que c'est un miracle. Car si l'on considère la résurrection du Seigneur uniquement ou principalement comme un événement quelconque qui vérifie une prophétie, elle n'a rien, en soi, qui la désigne comme motif de crédibilité préférablement à tant d'autres événements isolés pris chacun à part et même à toute la série des événements prophétisés au sujet du Christ et vérifiés en Lui. Il en va tout autrement si l'on considère la résurrection de Jésus-Christ comme miraculeuse. En effet, premièrement elle est, à ce titre, de sa nature, spécialement apte à montrer la crédibilité de la religion chrétienne; elle l'est même plus qu'un très grand nombre d'autres miracles comme il serait trop long de le faire voir. En outre, les Apôtres avant saint Clément, et les autres Pères après lui, s'appliquent, dans toute la littérature ecclésiastique, à montrer, d'une manière spéciale, le caractère souverainement miraculeux de ce fait. Bien plus, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, le même saint Clément, dans cette lettre, insiste sur le caractère miraculeux de toute résurrection.

Voici donc ce qu'il faut tenir : pour convaincre les Corinthiens de la nécessité de rétablir l'union pacifique de leur Eglise, saint Clément puise son principal argument dans la révélation divine de l'ordre hiérarchique; cette révélation ne pouvait avoir d'efficacité sur l'esprit des Corinthiens que solidement certifiée; et, s'il fallait rendre raison

de la certitude même, un motif de crédibilité s'imposait ; or, parmi les divers motifs qui se présentaient à l'esprit du saint écrivain, un seul, la résurrection du Christ, en tant que fait miraculeux, fut choisie par lui ; il l'a présentée dans les termes les plus propres à exprimer la très ferme persuasion qu'elle engendra dans l'esprit des Apôtres. De tout cela il suit avec évidence que le saint docteur voulait insister fortement sur la valeur religieuse du miracle de la résurrection de Jésus-Christ.

Ce seul passage suffirait donc à montrer, jusqu'à l'évidence, la fausseté du jugement d'Harnack que nous avons déjà tant de fois rapporté (1).



C'est non moins clairement qu'on arrive à la même conséquence en considérant l'autre passage où saint Clément unit notre résurrection et celle de Jésus-Christ.

En cet endroit, le saint Pontife insiste beaucoup, pour atteindre le but de sa lettre, sur la valeur religieuse de notre résurrection future. Harnack ne le nie pas ; il l'affirme plutôt avec

(1) Nous ne pouvons nous persuader que la certitude des Apôtres exposée en cet endroit par Clément doive s'entendre comme se rapportant plus directement au règne de Dieu à venir. Que si finalement, on voulait, à tout prix, l'interpréter en ce sens, notre argumentation garderait toujours sa force puisque, même en ce cas, la résurrection de Jésus-Christ aurait été donnée par saint Clément comme un motif de crédibilité. Et cette affirmation, nous la déduisons du contexte qui recourt expressément à la parole de Dieu, de divers endroits semblables des Pères dans lesquels ils expriment des pensées analogues, et de la nature même d-s choses qui veut que la persuasion des Apôtres touchant la venue du règne de Dieu s'explique par les affirmations divines qui la fondent. Par amour de la brièveté, nous nous abstenons, ici, d'un plus grand développement.

exagération ; il va jusqu'à dire que « saint Clément devance tous les docteurs du II^e siècle qui ont prêché, contre les païens, la résurrection de la chair comme le dogme qui résume, à proprement parler, toute la religion chrétienne ». Ce qui est certain c'est que saint Clément affirme hautement la grande importance de la résurrection. En effet, du chap. XXI jusqu'au chap. XXX, à peu près, il s'applique entièrement à détourner ses lecteurs du mal et à les exciter au bien — gardant spécialement néanmoins, comme point de mire, l'objet principal de sa lettre, le rétablissement de la paix par l'obéissance et la charité — en leur proposant le motif de la sanction dans l'autre vie. Cette sanction n'est pourtant pas la félicité ou le malheur en général ; pour lui, elle consiste entièrement et d'une manière concrète, dans la résurrection. Aussi, après avoir enseigné, dans le chapitre XXIII, la certitude et la proximité du jugement divin, subitement, sans aucune transition, il poursuit ainsi : « Considérons, mes bien-aimés, comment le Maître nous représente continuellement la future résurrection. » Et il développe cette idée du chap. XXIV au chap. XXVII.

Or, d'où le saint docteur conclut-il la certitude de ce miracle d'une valeur religieuse si riche à ses yeux ? Saint Clément apporte divers arguments comme nous le verrons plus loin. Mais le premier qu'il propose est justement le fait de la résurrection de Jésus-Christ, qui représente les prémices des justes ressuscités. « Observons, mes bien-aimés, comment le Maître nous représente continuellement la future résurrection dont il nous a donné les prémices dans le Seigneur Jésus-

Christ quand il l'a ressuscité d'entre les morts. » Et que veut-il dire avec cette expression : Jésus-Christ est la primeur des ressuscités ? On peut l'expliquer ainsi : Dans un champ fertile, le premier fruit est le gage certain des autres qui, sous peu, suivront, puisque, dans le terrain, se cache la même énergie active de la nature qui a produit ces prémices, et que, de même, elle conduira certainement à la maturité désirée les autres semences qu'on y a déposées. Pareillement, dans le vaste champ du monde où reposent et reposeront tous les corps des justes cachés comme des semences, le Christ a germé avant tous les autres pour une vie éternellement bienheureuse même dans le corps ; en sorte que sa résurrection à lui est un présage certain que les autres morts surgiront aussi, en leur temps, vivants et glorieux de leurs sépulcres. Ce n'est pas que semblable aux premières semences déposées dans un champ, ainsi le corps du Christ ressuscité soit l'indice des énergies innées du terrain qui, par l'action des forces physiques et des circonstances, agiront sur les autres corps ; non certes ; l'infinie vertu de la volonté très sage de Dieu a voulu que le Christ fût le Chef et le Rédempteur des hommes, et elle a décrété librement que la même glorification qui lui était propre à lui, le Chef, serait accordée infailliblement aussi aux autres qui lui seraient unis comme membres.

Donc aussi, en ce second endroit, se trouve proclamée par Clément la valeur religieuse de la résurrection du Christ puisqu'elle est proposée par lui comme gage de notre espérance, et c'est précisément l'espérance qui est seule capable de nous donner du courage pour marcher vaillamment dans la voie ardue de la vertu prêchée par la religion.



Nous avons, jusqu'ici, répliqué à notre adversaire en examinant directement le texte du saint Docteur. Nous allons voir maintenant comment il faut condamner semblablement le jugement d'Harnack si l'on compare la pensée de saint Clément à celle des Pères qui sont venus après lui.

Harnack estime précatholique la mentalité de saint Clément quand il juge la valeur religieuse des miracles bien que le Saint propose le miracle de la résurrection de Jésus-Christ comme motif de crédibilité et comme gage de notre espérance en la résurrection future. Précatholique aussi sera donc l'attitude de tant de Pères envers ce miracle bien qu'ils en reconnaissent hautement, eux aussi, la valeur religieuse pour confirmer la foi et enflammer, dans les cœurs, l'espérance de la résurrection de la chair.

C'est ainsi qu'on dira précatholique (le pseudo?) Justin (1), au II^e siècle, bien qu'il professe cette doctrine : « Quelle est donc la raison pour laquelle (le Sauveur) est ressuscité dans la chair qui avait subi la Passion, sinon pour nous montrer la résurrection de la chair ? » Précatholique, au III^e siècle, sera Origène (2), puisqu'il dit que Jésus « une fois ressuscité convainquit si bien les disciples de sa résurrection que désormais, dans

(1) *De resurrectione*, n. 9. Otto, II, p. 242 ; MIGNE, *Patres Græci*, 6, 1588.

(2) C. CELS, l. II n. 77. MIGNE, *Patres græci*, II, 917, éd. Koetschau, *Die Griechischen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, *Origenes Werke*, I. Leipzig, 1899, p. 200.

leurs souffrances, on les voit montrer ouvertement à tous que, pour eux, tout ce que la vie peut avoir de fâcheux et de pénible est comme un jeu parce qu'ils ont en vue la vie éternelle et la résurrection qui leur ont été démontrées par la parole et l'œuvre (du Sauveur) ». Nous dirons précatholique le critère d'Athanase (1) au IV^e siècle, bien qu'il affirme que « jadis, avant la divine venue du Sauveur, la mort était terrible même pour les saints et tous pleuraient sur ceux qui mouraient comme sur des êtres perdus. Mais maintenant, depuis que le Sauveur a rappelé son corps à la vie, la mort n'est plus redoutable. Tous ceux qui croient au Christ la méprisent comme une chose sans valeur et ils préfèrent mourir plutôt que de renier la foi du Christ. Ils savent en effet avec certitude qu'en mourant ils ne périssent pas tout à fait mais qu'ils continuent de vivre, et par la résurrection, deviennent incorruptibles. » On devrait appeler précatholique le grand saint Augustin (2), au V^e siècle, qui fait cette observation profonde : « Ainsi donc la résurrection des morts distingue la vie de notre foi de la mort dans l'infidélité... »... « Croyons donc, mes bien-aimés et espérons qu'en nous aussi, s'accomplira ce que nous croyons réalisé dans le Christ. » Précatholique enfin serait même saint Grégoire le Grand (3) qui écrit au VI^e siècle : « Que voulait-on avec cette résurrection (du Christ) sinon fortifier notre faiblesse par l'espérance de la vie future? »... « Le Seigneur une fois ressuscité

(1) *De incarnatione Verbi*, n. 27-32. MIGNE, *Patres græci*, 25, 141, 144.

(2) *Serm. de tempore, sermo* 125, n. 6 ; MIGNE, *Patres latini*, 38, 1075.

(3) *Moral.*, l. VI, c. XX-XXI ; MIGNE, *Patres latini*, 75, 749.

dans la chair, chaque fidèle se confirme dans sa confiance en la vie éternelle. »

Précatholiques enfin seraient également tous les âges chrétiens plus proches de nous encore, parce que, chez eux comme chez les Pères, retentit la même voix. Mais c'est faux, absolument faux. La valeur religieuse du miracle consiste dans l'influence qu'il a sur les vertus parmi lesquelles les principales sont les vertus théologiques. Il est vrai que, dans la littérature chrétienne, on rencontre divers cas où le miracle de la résurrection de Jésus-Christ se rapporte directement à la charité ou aux vertus morales, et pourtant, nous semble-t-il, il n'est pas téméraire d'affirmer que ce fait miraculeux a été intentionnellement apporté pour servir de motif de crédibilité et nous être un gage de la glorification même de la chair. Par conséquent, non seulement saint Clément n'est pas précatholique mais, mieux que cela, il est comme le *χοριδιόσκαλος* de tous ; il donne comme les accords fondamentaux qui, à travers les siècles successifs, se répètent unanimement en chantant la gloire de la résurrection, brillant motif de crédibilité et gage assuré de notre complète restauration éternelle.

*
* *

Mais la *mentalité* de saint Clément vis-à-vis du miracle ne semblera-t-elle pas au moins un peu précatholique lorsque le Saint, dans sa lettre, tout en parlant d'une manière substantielle de la valeur religieuse de la résurrection, veille bien à ne pas

ajouter de savantes spéculations ; lorsque, de plus, il exprime ses pensées sur cet argument en des termes concis et frappants, il est vrai, mais incontestablement assez restreints ? Peut-être Harnack a-t-il ainsi interprété la brièveté du saint docteur. Il écrit en un autre endroit de son étude : « On s'étonne que, dans saint Clément, on parle relativement peu de la résurrection du Christ. Elle n'a pas poussé l'auteur à quelque spéciale γνῶσις. »

L'inanité de cette observation ressort clairement de la comparaison faite avec les illustres Pères de cette époque qui, même pour Harnack, est certainement catholique.

En premier lieu, quand bien même saint Clément n'eût pas fait la moindre allusion, dans toute sa lettre, à la Résurrection de Jésus-Christ, quel préjudice en reviendrait à sa mentalité catholique ? Aucun, et un rapprochement avec saint Cyprien nous en fournit la preuve. Ce dernier, dans son livre *De Ecclesiæ catholicæ unitate*, dont le but, nous l'avons dit, est si semblable à celui de saint Clément, non seulement n'a aucune γνῶσις sur la résurrection de Notre-Seigneur, non seulement n'a pas d'affirmations aussi fortes et aussi suggestives sur sa valeur religieuse, mais n'a pas même une parole. A quel âge devons-nous donc reporter saint Cyprien selon le critère d'Harnack ? Personne n'osera pour cela l'appeler précatholique.

Et la raison intrinsèque en est que la fin de l'écrit n'exigeait pas la mention du fait en question. Que si saint Cyprien n'a pas eu besoin, pour son but, de parler de la résurrection, pourquoi saint Clément le devait-il, lui qui s'était proposé

un but si semblable à celui de Cyprien, pacifier l'Eglise du Christ en prêchant l'obéissance et l'humilité?

*
* *

Que si, malgré cela, Clément a voulu parler du fait de la résurrection, quelle raison devait nécessairement le décider à en traiter d'une manière diffuse et à se livrer à de doctes élucubrations? Aucune, bien certainement, et nous le verrons en examinant les deux passages où il parle de la résurrection du Christ.

Dans le premier passage, il la présente comme un motif de crédibilité pour les Apôtres; mais librement, non pas sous le coup d'une nécessité quelconque, car, ainsi que nous l'avons observé, les Corinthiens croyaient parfaitement que les Apôtres étaient convaincus de la divinité de leur mission. Il en traite brièvement, c'est vrai; il n'y ajoute pas de *γῶσις*. Et alors sera-t-il pour cela précatholique? Nous jugerons donc pareillement précatholique, par exemple, Eusèbe (1) qui, en quelque endroit de la *Théophanie*, d'une manière plus diffuse, il est vrai, puisqu'il s'agissait d'un grand ouvrage, mais sans spéculations ou *γῶσις*, propose cette pensée: Les Apôtres ont prêté foi aux promesses faites par Jésus-Christ après la résurrection parce qu'ils le crurent Dieu, et ils l'ont cru Dieu parce que, grâce au fait de la résurrection, ils le tinrent pour plus fort que la mort. Seront également précatholiques tant

(1) *Theophanie die griechischen Bruchstücke und Uebersetzung der syrischen Ueberlieferung herausgegeben*, von Dr. Hugo Gresmann p. 178. Leipzig, 1904 (Die Griechischen Schriftsteller Band 11*).

d'autres Pères qui, dans cette matière, procèdent aussi de la même façon, avec des paroles plus brèves.

Et si nous considérons les raisons intrinsèques, quelle nécessité y avait-il en cet endroit d'ajouter une plus profonde *γνώσις* sur le fait ? Quelle nécessité de considérer la chose sous d'autres aspects, d'en déduire d'autres conséquences, d'en relever les multiples connexions avec les autres dogmes, comme, par exemple, le fait si subtilement saint Paul quand, distinguant, en quelque façon, les effets attribués à la Passion du Christ de ceux attribués à sa résurrection, il dit que le Christ est mort *propter delicta nostra* et qu'il est ressuscité *propter justificationem nostram* ? Aucune nécessité. Car la résurrection est un motif de crédibilité en tant que miracle élevé par Dieu à une fonction qui est de signifier la révélation divine. Mais en vérité, de pareilles spéculations ou *γνώσις* n'entrent nécessairement ni dans la preuve du miracle considéré comme tel, ni dans la démonstration de sa relation comme signe avec la révélation divine.

Le second passage où saint Clément parle de la résurrection du Seigneur, c'est où il la présente comme le gage de notre résurrection future. Il faut avouer que l'écrivain avait, devant lui, une splendide occasion de faire étalage de profondes pensées, mais on ne saurait prouver que ce lui était une nécessité de le faire. Ici encore, la comparaison avec les écrits des autres Pères nous sera d'un grand avantage.

Parmi les divers exemples qui nous sont offerts, nous n'en prenons que deux pour l'étude de ce point, l'un tiré de la *Didaskalia* des Apôtres, l'autre de Cyrille de Jérusalem. La *Didaskalia*,

les savants en conviennent, est un écrit grec du III^e siècle ; Cyrille, comme on sait, est un Père du IV^e siècle.

L'auteur de la *Didaskalia* (1) traite, au livre V, chap. VII et VIII, de la preuve de notre résurrection. Ce passage est beaucoup plus étendu, dans cet écrit, que dans saint Clément, et peut se diviser ainsi :

Promesses dans l'Ecriture.....	61	lignes.
Résurrection de Jésus-Christ, gage de la nôtre	5	—
Promesse dans la Sibylle.....	15	—
Histoire du Phénix	21	—
Démonstration par la puissance de Dieu.....	11	—
Récapitulation et application aux martyrs.....	32	—

Voici enfin quelles sont les brèves paroles des cinq lignes qui touchent à la résurrection de Jésus-Christ (2). « Mais nous avons appris par la résurrection de Jésus-Christ que même la nôtre arrivera puisque Dieu qui ne trompe pas nous en a fait la promesse. En effet, le Sauveur même étant ressuscité le premier a été le gage de notre résurrection. » Pourquoi donc ne devons-nous pas dire précatholique l'auteur de la *Didaskalia* qui, dans un traité beaucoup plus développé sur notre résurrection, n'est moralement pas plus étendu que Clément, ne nous offrant qu'un seul et très

(1) Cf. F.-H. FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, Paderbornæ, 1905.

(2) L'éd. FUNK, dans les p. 248-262, donne l'ancienne version latine.

court passage sur la résurrection du Christ sans faire aucune γνῶσις à ce propos ?

Parmi les très-célèbres catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem, la XVIII^e traite de la résurrection de la chair. Le traité prend 12 colonnes dans l'édition Migne (1) et ses éléments se divisent ainsi :

Le bon usage du corps réclame la résurrection.....	25 lignes.
De la toute-puissance de Dieu qui tient tout dans ses mains.....	38 —
De la justice de Dieu	32 —
Changements dans la nature et histoire du phénix (lignes : 34), en tout ...	114 —
Des paroles du Pentateuque et des mi- racles qui y sont racontés	64 —
Des prophètes	58 —
Des résurrections dans l'Ancien et le Nouveau Testament y compris la résurrection de Jésus-Christ.....	45 —
Des paroles des Apôtres	46 —
De la sagesse de Dieu après que nous avons opéré, dans notre corps, le bien et le mal. En même temps, application pratique. Tout compris.	46 —

Tout ce que saint Cyrille a dit de la résurrection du Christ dans sa catéchèse tout entière qui dépasse dix fois l'espace accordé par Clément à la même matière, se réduit au peu de paroles qu'on trouve dans le récit des résurrections rapportées par le Nouveau et l'Ancien Testament. Et voici les seules qu'on y trouve : « En premier lieu, rappelez-

(1) *Patres graeci*, 33, 1018-1042 texte grec et latin.

vous que le Christ est ressuscité de la mort (1). » De plus, parmi les textes de saint Paul, cités par saint Cyrille dans le but de prouver la résurrection des morts en général, on lit encore celui-ci : « si les morts ne ressuscitent pas, le Christ non plus n'est pas ressuscité. »

O l'écrivain vraiment précatholique ! Dans une aussi vaste matière, une seule phrase fugitive pour la résurrection du Christ et une seule citation où Cyrille, peut-être, en la faisant, n'a pas même eu l'intention d'insister tellement sur le Christ ! Et, dans cette phrase, on se contente d'établir le simple fait de la résurrection avant toutes les autres résurrections qui s'y trouvent racontées, et d'affirmer pour notre résurrection sa dépendance de celle du Christ. L'auteur ne détermine pas d'une manière plus précise en quoi consiste cette dépendance, comme le fait au contraire saint Clément qui appelle la résurrection du Christ les prémices de la nôtre. Donc, chez Cyrille, encore moins de *γνώσις* que chez Clément, encore moins d'importance donnée à la résurrection du Christ ; chez Cyrille, c'est-à-dire chez un orateur qui parle à Jérusalem, en face du sépulcre d'où le Christ est sorti glorieux ! Quand donc commence cette religion catholique dans laquelle on fait si grand cas de la Résurrection du Christ ?

Veut-on savoir enfin la raison intime pour laquelle saint Clément, dans le passage en question, ne s'est pas cru obligé de se livrer à une *γνώσις* sur la résurrection du Sauveur ? Il suffit, pour le comprendre, d'examiner un peu ce que saint Clément a voulu proprement nous enseigner

(1) L. C, col. 1035.

sur notre résurrection. Puisque cette question doit revenir tout à la fin du chapitre suivant, qu'il nous suffise de dire, dès maintenant, que saint Clément a voulu seulement insister sur la certitude de notre résurrection et sur sa possibilité eu égard à la Toute-Puissance de Dieu. On reconnaîtra qu'à cette fin, il était souverainement utile de mettre, sous les yeux des lecteurs, les prémices de la résurrection, c'est-à-dire le Sauveur ressuscité, et nullement nécessaire de s'engager en des réflexions profondes sur les relations qui unissent la résurrection de Jésus-Christ et la nôtre.



C'est donc une erreur, de la part d'Harnack, de croire qu'il peut concilier avec tout ce que Clément dit, dans sa lettre, concernant la résurrection du Christ, son affirmation par laquelle il prétend que, pour le saint Docteur, « Dieu, les vertus, les vices (à l'exclusion des anges, des démons, des miracles) sont les éléments qui déterminent la vie religieuse interne et externe ». Notre adversaire, si versé dans la littérature patristique, devait s'abstenir d'une pareille affirmation en considérant que certains Pères postérieurs dont la mentalité sur le miracle de la résurrection est certainement catholique, n'en disent pas plus, sur ce sujet, que saint Clément dans leurs écrits, que l'on considère la matière ou l'étendue de leur enseignement. La même lettre du Saint devait enfin lui montrer précisément le contraire de ce qu'il soutient puisqu'elle célèbre,

à la fois avec énergie et vérité, la résurrection du Christ comme l'ont toujours fait, dans la suite, les siècles chrétiens, pour son double titre de splendide motif de crédibilité et de gage de notre espérance.

Harnack, nous l'avons vu, en un passage de son travail, étudie, en même temps, la pensée de Clément en face de la résurrection du Christ et le jugement de ce même Docteur par rapport à la résurrection des hommes. Nous venons de considérer la première partie de ce passage, nous nous attacherons maintenant à la seconde. Au cours de l'examen de cette seconde partie, nous constaterons, chez Harnack, un nouveau procédé que nous ne lui avons pas encore vu utiliser jusqu'ici. Quelle est la nature et la valeur de ce procédé, nous allons le voir dans le chapitre suivant.

§ 2. La future résurrection des morts.

D'après ce que nous avons vu (1), notre résurrection est considérée par saint Clément comme une quantité religieuse d'une valeur extrême. Comment alors Harnack pourra-t-il nier qu'il ait attribué aux miracles une très grande importance au point de vue de leur fin religieuse ? Il a pourtant trouvé moyen d'arriver à une pareille conclusion : il semble nier que saint Clément tienne pour miraculeuse notre résurrection ou du moins il atténue la certitude du Saint relativement au caractère miraculeux de notre futur réveil pour la seconde vie.

(1) P. 61.

Mais, en vérité, ce moyen n'est pas plus heureux que sa façon de faire habituelle quand il concède, d'une part, que le saint Evêque regardait les faits en question comme miraculeux et vient nier de l'autre qu'il attribue à ces miracles une valeur religieuse.

Dans ce paragraphe, nous démontrerons brièvement d'abord qu'Harnack affirme réellement que Clément a considéré notre résurrection comme naturelle ; puis nous nous attacherons plus longuement à opposer à cette fausse affirmation la véritable opinion du saint Pontife sur le caractère miraculeux de notre résurrection.

*
* *

Peut-on vraiment avancer qu'au dire d'Harnack, saint Clément ne tient pas notre résurrection pour miraculeuse ? L'énormité de l'erreur qu'en ce cas, nous devrions attribuer à notre docte adversaire nous fait désirer vivement de nous tromper nous-même.

Et pourtant nous croyons devoir répondre par l'affirmative. Rappelons-nous les paroles avec lesquelles l'érudit écrivain veut exprimer toute la pensée du saint évêque sur le double miracle de notre résurrection et de celle du Christ : saint Clément, « à côté d'une argumentation rationnelle sur laquelle il fonde l'espérance de la résurrection, fonde cette espérance sur le miracle de la résurrection du Christ et sur la légende du phénix. Le choix de cette légende païenne qui raconte l'événement non comme miraculeux mais comme un

phénomène naturel, est significatif. » Cherchons à expliquer ces phrases.

En premier lieu, l'argumentation même d'Harnack suppose la pensée que nous avons dite. Il nous concède, comme nous l'avons vu, que saint Clément a fondé l'espérance de notre résurrection sur le miracle de celle du Christ; toutefois il affirme, nous l'avons vu aussi plus haut, que Clément n'a jamais accordé aucune valeur religieuse aux miracles. Cette façon d'argumenter suppose que, pour Harnack, notre résurrection, dans l'opinion de Clément, ou bien n'est pas miraculeuse ou bien n'a pas de valeur religieuse. La seconde hypothèse est à rejeter puisque, nous l'avons dit, il concède ouvertement le contraire. Il ne reste donc que la première.

En second lieu, les divers éléments présentés par Harnack dans les paroles que nous avons citées, paraissent visiblement accumulés pour montrer que le saint Evêque, probablement du moins, a regardé notre résurrection comme un phénomène naturel.

Sinon, pourquoi insister sur ce point que le Saint a fondé notre résurrection sur une argumentation rationnelle? Pour Harnack, cette argumentation rationnelle est celle sans doute où Clément nous montre la résurrection du jour et de la nuit et de la semence de la terre. En fait, c'est là, semble-t-il, faire une chose déraisonnable que de vouloir conclure à un miracle futur en apportant, comme preuve véritable et proprement dite, un événement qui s'accomplit conformément aux lois de la nature. Car ces faits ne contiennent pas les principes ou les causes intrinsèques d'un futur miracle, ni ne sont, par leur nature, comme le

signe d'une divine promesse de l'événement prodigieux.

Autrement, pourquoi affirmer, en outre, que le saint Docteur fonde l'espérance de la résurrection sur la légende du phénix arabe en ajoutant surtout ces paroles : « Le choix de cette légende païenne qui raconte l'événement non comme miraculeux mais comme un phénomène naturel, est significatif ? »

En fait, nous pouvons premièrement répéter, au sujet de l'argument tiré du Phénix arabe, ce que nous avons dit de l'autre argument rationnel tiré de l'alternance du jour et de la nuit et de la croissance de la semence. De plus, pour ce qui est des paroles qu'Harnack ajoute sur le choix de cet exemple, il ne peut certainement pas le dire « significatif » ou de quelque importance si ce n'est en tant qu'il sert à connaître cette mentalité de saint Clément dont il traite dans tout le texte. Or, Harnack veut prouver précisément que telle a été la mentalité de saint Clément à l'égard des miracles qu'il ne leur attribue aucune valeur religieuse. Mais le choix de cette légende qui contient un fait naturel ne peut, pour Harnack, être significatif en ce sens que Clément aurait refusé toute valeur religieuse à la résurrection puisqu'il affirme le contraire. Donc il ne reste qu'à entendre l'expression « est significatif » dans le sens qui permet d'en tirer cette conclusion que Clément a refusé tout caractère de miracle à la résurrection. Et avec notre conclusion s'accorde l'opinion insinuée par Harnack que Clément a choisi ce fait parce qu'il était naturel, car les paroles employées par Harnack semblent vouloir marquer que Clément a nettement insisté sur le caractère naturel du fait.

Toutefois, à dire vrai, cette idée du savant adversaire d'attribuer à saint Clément une pareille conception de notre résurrection nous semblait quelque peu étrange, bien que nous n'ignorions pas l'opinion d'Harnack, que les Pères ne connaissaient pas « les miracles au sens strict de ce mot » (1). Aussi par crainte de ne pas bien entendre notre adversaire, nous avons pris l'avis de divers savants de nos amis à qui cependant il a semblé que ses paroles se devaient comprendre dans ce sens. Que si nous nous trompons, néanmoins tous les arguments que nous apporterons ici par manière de réfutation, garderont leur valeur pour le but final que nous nous proposons. Comment cela ? Parce que tous, comme on verra, servent à mettre en lumière l'idée que se faisait Clément de la nature des miracles ; et c'est là une chose importante aussi dans une étude dont le but dernier est d'apporter une contribution à la doctrine des Pères sur les miracles considérés comme motifs de crédibilité (2).

*
* *

Quelle était donc la véritable opinion de Clément sur les caractères de notre résurrection future ? La réponse nous est fournie, en premier lieu, par des éléments de telle nature qu'ils valent encore même à supposer que la lettre ne parle pas de notre résurrection ou le fasse en termes peu clairs, voire même douteux ; en second lieu, par les éléments contenus dans la lettre même.

(1) Cf. *Wesen des Christentum*, p. 16.

(2) Cf. p. 9.

Et quant à la première catégorie d'éléments, que dit l'évidence sensible de la chose dont il s'agit ?

Il s'agit de savoir comment la nature se comporte vis-à-vis de la matière du corps humain une fois mort. La nature si habile à disposer la matière, pour qu'elle puisse être informée par l'âme que Dieu infuse, a-t-elle pourvu pareillement à ce que le corps humain, après la mort, pût de nouveau être informé par l'âme et l'âme être à nouveau infusée dans le corps ? Mais qu'il n'en soit pas ainsi, c'est, en vérité, ce qui semble de toute évidence, évidence confirmée par le sentiment des incrédules modernes eux-mêmes, témoin leurs diverses façons de combattre les miracles de Jésus-Christ. S'il s'agit de guérisons, ils ont coutume de concéder la vérité historique du fait, mais ils nient que les forces physiques aient été incapables de les produire.

S'agit-il des miracles de nature (pour employer leur expression), par exemple, de la multiplication du pain ou de la résurrection du Christ, ils nient entièrement leur vérité historique. Peut-être Harnack n'est-il pas du même avis (1) ?

De plus, ferons-nous saint Clément moins sage que les païens de son temps ? Pour eux, ils sentaient une telle répugnance entre la résurrection et les lois de la nature que généralement, tout en regardant comme possibles bon nombre d'autres miracles, ils considéraient comme impossible la résurrection. Aussi quelques-uns d'entre eux, à Athènes, ayant entendu saint Paul faire allusion à la résurrection des morts, se moquèrent de lui

(1) Cf. *Wesen des Christentums*, p. 16-19, 101.

comme s'il voulait leur faire croire une chose absolument irréalisable (1). Origène rapporte que les incrédules se moquent de la croyance des chrétiens concernant la résurrection du Christ (2). Théophile, septième évêque d'Antioche, fait pousser au païen Autolicus cette exclamation comme un argument vainqueur contre les chrétiens : « Montrez-moi un seul homme ressuscité afin qu'à sa vue je puisse croire (3). » Saint Athanase écrit : « Bien que les gentils aient tout inventé, ils n'ont pu, toutefois, imaginer la résurrection des idoles parce qu'ils ne pensaient même pas qu'un corps mort pût ressusciter (4). » Écoutons enfin les solennelles paroles de saint Augustin : « En aucun point, la religion chrétienne n'est combattue autant que dans la résurrection de la chair... En aucun point, par conséquent, on ne contredit la foi chrétienne avec autant de véhémence, de ténacité, d'efforts et de débats qu'en ce qui regarde la résurrection de la chair. En effet, au sujet de l'immortalité de l'âme, beaucoup de philosophes païens ont longuement disputé et, dans de nombreux ouvrages, nous ont laissé, par écrit, cette vérité que l'âme est immortelle ; mais quand il s'agit de la résurrection de la chair, ils n'hésitent pas à soutenir ouvertement le contraire en déclarant qu'il est impossible à cette chair terrestre de monter jusqu'au ciel (5). »

(1) *Act.*, 17, 32.

(2) C. CELS., l. II, n. 16. MIGNE, *Patres græci*, 11, 888, éd. Koetschau, I, 145.

(3) *Ad Autolyicum*, l. I, n. 13. MIGNE, *Patres græci*, 11, 828 ; éd. Koetschau I, 145.

(4) *De Incarn. Verbi*, n. 50, MIGNE, *Patres græci*, 25, 185.

(5) *In Psalm.* 88, sermo 2, n. 5. MIGNE, *Patres lat.*, 37, 1134.

Et cette persuasion de l'impossibilité de la résurrection ne serait-elle pas le motif pour lequel tant de Pères grecs et latins s'appliquent, en mille façons, à démontrer la possibilité pour Dieu de faire un pareil miracle ?

Maintenant si même pour les anciens païens l'impossibilité de la résurrection était évidente, pourra-t-on raisonnablement soutenir que pour saint Clément elle pouvait s'effectuer par les seules forces de la nature ?

En troisième lieu, dirons-nous, enfin, que seul Clément fut de cet avis contrairement à la façon de penser commune aux deux Testaments, à tous les chrétiens du second siècle et de tous ceux qui suivirent ? Or, quand Ezéchiel prédit contre toute attente que le peuple serait retiré de l'état de mort où il se trouvait, pour ainsi dire, en vertu de la servitude, dans sa très célèbre vision, il prend exemple de la résurrection des morts qu'il attribue à l'action immédiate de l'Esprit de Dieu, et cela évidemment contre toute disposition de nature (1). Quand saint Paul célèbre, dans les termes déjà cités, l'inébranlable foi d'Abraham « très fermement persuadé que (Dieu) est puissant pour accomplir ses promesses », soutient-il, par hasard, que la certitude du fait repose sur les lois de la nature ?

Pour prouver la persuasion des fidèles et des Pères à partir des premiers siècles, il suffit de descendre un moment dans les catacombes romaines. Que de scènes on y voit qui représentent des guérisons miraculeuses ! Parmi celles qui sont empruntées à l'Ancien Testament et qui repré-

(1) Chap. XXXVII, 1-14.

sentent 11 faits différents, 129 sont consacrées à Jonas ; et parmi les 84 du Nouveau, qui ne figurent pas la multiplication des pains mais d'autres miracles, 53 sont pour la résurrection de Lazare (1). Ce choix de faits reproduits par les artistes chrétiens primitifs nous semble découler naturellement de cette idée que Celui qui a délivré si admirablement les autres de leurs maux, de la mort, surtout, et qui s'est ressuscité lui-même du sépulcre, nous rendra à nous aussi la vie du corps (2). Or qui croira qu'on veuille persuader un fait purement naturel en mettant sous les yeux de pareils miracles ! A l'élément intrinsèque tiré du caractère même des images, se joint encore, pour rendre juste l'explication, un élément extrinsèque qui n'est pas à négliger ; ce sont les textes des Pères contemporains de ces peintures. Eh bien, celui, par exemple, où Irénée présente une série d'idées analogues concernant la résurrection des morts, se termine sur cette conclusion : « Quelle merveille si la main de Dieu qui a été prompte à accomplir, en eux (dans les patriar-

(1) Cf. Joseph WILPERT, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg. 1903 (Textband) p. 332-389 ; 213-224 ; 301-321.

(2) Pour plus de développement, Cf. aussi *ib.*, p. 214-215, où nous lisons entre autres, le passage suivant :

« Wenn also die Christen die eine oder die andere dieser Heilungen oder Auferweckungen an ihren Gräbern malen liessen, so brachten sie dadurch, sich gewissermassen mit dem Geheilten oder Auferweckten identificirend, ihren Glauben an die Gottheit Christi und die Bitte um einen analogen Machterweis im Bilde zum Ausdruck ; dem Er « hat die Gewalt über Tod und Leben in seiner Hand » und « Kann auch sie vour Tode Zum ewigen Leben erwecken ». Wie sehr sich diese Gedanken mit den Anschauungen der Alten decken, beweist das Epitaph, welches Damasus für seine eigene Grabstätte verfasst hat :

« QUI GRADIENS PELAGI FLUCTUS COMPRESSIT AMAROS
VIVERE QUI PRÆSTAT MORIENTIA SEMINA TERRÆ
SOLVERE QUI POTUIT LETALIA VINCULA MORTIS
POST TENEBRAS FRATREM POST TERTIA LUMINA SOLIS
AD SUPEROS ITERUM MARTHÆ DONARE SORORI
POST CINERES DAMASUM FACIET QUIA SURGERE CREDO. »

ches), des choses inattendues, impossibles à la nature humaine, produit aussi en ceux qui *translati sunt* quelque chose d'inattendu, servant en cela la volonté de Dieu le Père (1) ? » Omettons les autres exemples de même nature (2).

En fin de compte, Clément est sans doute un excellent interprète de Clément. Or (et Harnack même le concède) le saint Evêque applique aux autres faits, à la floraison de la verge d'Aaron, par exemple, à la mort de Dathan et d'Abiron le concept du miracle. Ne l'aura-t-il pas appliqué au fait qui offre une exception beaucoup plus évidente aux lois naturelles connues ? aura-t-il été jusqu'à lui refuser le caractère miraculeux ?

Et déjà, pour ces raisons, on ne peut, croyons-nous, admettre que saint Clément tient notre résurrection, non pour prodigieuse mais pour naturelle. L'évidence même de la chose proteste contre une telle assertion ; la persuasion des païens mêmes de l'époque de Clément y répugne ; la doctrine de l'Ecriture et des Pères, école à laquelle Clément s'était nourri, s'y oppose ; elle est inconciliable avec le jugement porté par Clément sur les autres faits miraculeux.

*
* *

Il convient pourtant de pénétrer plus avant dans l'argument et d'examiner le texte même du Saint. C'est ce que nous allons faire. Mais, avant tout, nous allons, dans ce but, donner au complet le texte où Clément traite de notre résurrection.

(1) *Adv. hæc.*, l. V, chap. v. n. 2. MIGNE, *Patres græci*, 7, 1136.

(2) V ; par ex. WILPERT, 214-215.

« Le jour et la nuit nous montrent une résurrection : la nuit s'endort et le jour se lève ; le jour fuit et la nuit lui succède. Prenons les fruits. Comment et de quelle façon les semailles se font-elles ? Le semeur sort pour jeter en terre les différentes semences ; celles-ci toutes sèches et nues, tombent dans le sol pour s'y résoudre ; mais de leur dissolution même, la magnifique providence du Maître les fait lever à nouveau et l'unique graine se multiplie et porte fruit.

Considérons l'étrange prodige qui s'opère dans les contrées de l'Orient, c'est-à-dire en Arabie. On y voit un oiseau qu'on appelle phénix. Il est seul de son espèce et vit cinq cents ans. A l'approche de sa fin, il se construit avec de l'encens, de la myrrhe et autres aromates, un cercueil où il pénètre, son temps accompli, pour y mourir. De sa chair en putréfaction naît un ver qui se nourrit de la pourriture de l'oiseau mort et se couvre de plumes ; puis, devenu fort, il soulève le cercueil où reposent les os de son ancêtre ; et, avec ce fardeau, il passe d'Arabie en Egypte, jusqu'à la ville d'Héliopolis. Là, en plein jour, aux yeux de tous, il va en volant les déposer sur l'autel du soleil ; après quoi, il prend son vol pour le retour. Alors les prêtres, consultant leurs annales, constatent qu'il est venu après cinq cents ans révolus.

Trouverons-nous donc étrange et étonnant que le Créateur de l'univers fasse revivre ceux qui l'ont servi saintement et avec la confiance d'une foi parfaite, alors qu'il nous fait voir, dans un oiseau, la magnificence de sa promesse ? Ne dit-il pas quelque part : « Tu me ressusciteras et je te louerai ? » Et ailleurs : « J'étais couché et endormi, je me suis réveillé parce que tu es avec moi ! »

Job dit de son côté : « Tu ressusciteras ma chair qui a subi tous ces maux. »

Dans cette espérance, que nos âmes s'attachent donc à celui qui est fidèle dans ses promesses et juste dans ses jugements. Celui qui a défendu de mentir peut beaucoup moins mentir lui-même : rien n'est impossible à Dieu, sauf le mensonge. Ranimons donc notre foi en lui, et considérons que tout lui est facile. D'un mot de sa toute-puissance il a établi l'univers et d'un mot il peut le détruire. « Qui lui demandera : qu'as-tu fait ? Qui résistera à la vigueur de sa force ? » Il fait tout quand et comme il le veut ; et rien ne passe de ce qu'il décrète. »

Nous disons donc que ce texte contient de nouveaux éléments pour prouver contre Harnack que saint Clément tient même la résurrection de tous les morts pour miraculeuse et qu'il contredit l'interprétation de notre adversaire qui veut justement tirer de ce même texte l'opinion contraire. Proposons d'abord les raisons en faveur de l'explication véritable ; nous réfuterons ensuite l'interprétation erronée d'Harnack.



Et, avant tout, quel est l'argument principal que saint Clément met à la base de notre résurrection ? C'est la véracité de la promesse de Dieu ; et alors il démontre avec insistance que la toute-puissance de ce Dieu est toujours prompte à remplir sa promesse. Le fait de cette promesse, il le prouve, au chap. XXVII, avec deux textes empruntés à la Sainte Ecriture. La véracité même

dans la promesse et la toute-puissance de Dieu pour remplir ses engagements font l'objet de tout le chap. XXVIII. Que le lecteur veuille bien relire tout ce qu'on a rapporté, plus haut, de ce chapitre.

Et ces perfections divines évidemment, il les applique, sans toutefois employer le terme « ressusciter », à la rétribution dont il s'agit dans le texte, c'est-à-dire à la résurrection des morts. Aussi, c'est à bon droit qu'on se range à l'opinion du docteur Bautz (1) qui rend ainsi le sens du chap. XXVIII : Clément « tenant le regard tourné vers notre résurrection, exhorte les fidèles à s'unir au Dieu tout-puissant et omniscient. » Or, si Clément avait conçu notre résurrection comme un fait naturel qu'on dût attendre avec certitude selon les lois de la nature, pourquoi, en faveur de la résurrection, en appeler principalement à la promesse de Dieu contenue dans les Ecritures, à l'impossibilité absolue pour Dieu de mentir, à la toute-puissance en vertu de laquelle, d'un seul mot de sa majesté, il établit toutes choses comme d'un mot, il peut tout renverser » ? à laquelle aucune force ne peut résister, avec laquelle, « quand il le veut et comme il le veut, il fait toute chose » ? Cette argumentation de Clément en faveur de notre résurrection, Harnack la passe simplement sous silence. Ce n'est réellement pas conforme à la méthode scientifique.

Il est un autre argument que Clément ne développe pas, mais qu'il se contente de proposer en quelques mots : « Cette (résurrection), dont Dieu, comme il dit, a établi les prémices dans Notre Sei-

(1) Jos. BAUTZ, *Die Lehre vom Auferstehungsleibe nach ihrer positiven u. speculativen Seite*. Paderborn, 1877, p. 51. (La doctrine du corps ressuscité au point de vue positif et spéculatif.)

gneur Jésus-Christ, en le ressuscitant des morts...» Cet argument-là, Harnack, il est vrai, n'omet pas de l'indiquer, mais il ne le juge pas comme il faut. Et, en effet, de la nature des prémices on conclut à une égalité essentielle entre la première moisson et les suivantes. La première, la résurrection du Christ, Harnack lui-même concède qu'elle fut regardée par Clément comme miraculeuse. Il devait donc dire également miraculeuse, selon la pensée de Clément, notre résurrection. Ni la nature de la chose ni les circonstances historiques ne donnent aucune raison de croire que Clément a trouvé miraculeuse la résurrection du Christ non pour le fait considéré en soi, mais simplement pour quelques circonstances qui rendent la résurrection du Christ différente de la nôtre, par exemple, une certaine supériorité de l'état glorieux dans le corps du Christ. Au contraire Clément, dans le texte, n'insiste pas sur ces différences, mais sur les points communs qu'ont entre elles toutes les résurrections.



Mais pour quelles graves raisons enfin, Harnack a-t-il incliné à croire que saint Clément admettait le caractère naturel du miracle de la résurrection ? Nous l'avons entendu affirmer que Clément fondait l'espoir de notre résurrection sur une certaine argumentation rationnelle et sur la légende du phénix. Il y a lieu de s'arrêter un peu à réfuter ces raisons.

Qu'on nous permette de joindre ensemble cette « argumentation rationnelle » et celle contenue

dans la légende du phénix. Car toute la différence se réduit à ceci : la première considère certains faits qui se répètent continuellement dans la nature et tombent sous l'expérience commune, tandis que la seconde considère un événement plus rare connu seulement par le témoignage d'autrui.

Nous les traiterons donc de la même façon toutes les deux.

Combien est manifestement vaine la façon d'argumenter d'Harnack, c'est ce que nous montre, jusqu'à l'évidence, une partie de l'œuvre de saint Epiphane — catholique lui aussi, sans doute, au sens d'Harnack — intitulée *Ancoratus* (1). Dans ce livre écrit en l'année 374, dans le but d'exposer la vraie foi sur la Trinité et, en particulier, sur le Saint-Esprit, on trouve bon nombre de digressions. L'une d'elles, entre autres, assez longue, s'étend du chap. IXXIII au chap. C. L'auteur y relate, aux chap. LXXIII et LXXIV, à la façon de saint Clément, la mutation du jour et de la nuit, la transformation du blé, puis des ongles mêmes de nos mains et de nos pieds ; le sommeil de la marmotte ; la renaissance de l'escarbot ; toute la légende du phénix, comme des faits qui « attestent » (μαρτυρεῖν), « prêchent » (κηρύσσειν), « indiquent » (ὑποδεικνύειν), la résurrection ; il veut, par ces arguments, produire « la pleine persuasion » (πληροφορία) des païens, et il va jusqu'à affirmer que, par ces faits et d'autres semblables, « toutes les créatures réfutent clairement (ἐλέγχειν διαρρήδην) quiconque nie la résurrection. » Saint Clément n'emploie certainement pas d'expressions plus

(1) MIGNE, *Patres græci*, XLIII, 17-236.

fortes : « démontrer » (ἀποδεικνύειν), « manifester » (δηλοῦν), et il n'apporte pas ces faits comme naturels avec plus d'insistance qu'Epiphane.

Et pourtant Epiphane proclame, en diverses manières, comme miraculeuse cette résurrection même qu'il avait démontrée de cette façon. Il enseigne, au n. 95 (1) que la résurrection s'effectuera tout comme, dans le miracle de la verge fleurie, Dieu opéra, en une seule nuit, sans la moindre difficulté ce que d'ailleurs il a coutume de produire « dans le cours de douze mois et à la fin de l'année,... avec les rayons du soleil, avec l'arrosage des pluies,... avec la nourriture de la rosée. » Il oppose, dans le même numéro, la résurrection au développement du fœtus : « Tandis que le fœtus entretenu pendant neuf mois, au sein de la mère, a coutume de se former et de se perfectionner durant une longue période de temps, l'homme, au contraire, dans sa résurrection, ressuscite, en un instant, à l'état parfait. Que la force et la puissance de Dieu, à la volonté de qui personne ne peut résister, persuade donc les infidèles » (2). Ensuite, au n. 100 (3), en premier lieu, il appelle miracle notre résurrection. Après quoi, il la compare, comme un miracle fort surprenant, à trois autres résurrections qui furent évidemment des miracles, à savoir la résurrection de la fille de Jaïre, du jeune fils de Naïm et de Lazare.

Laissons là l'argumentation comparative de saint Epiphane ; ce qui nous importe c'est de faire

(1) *Col.*, 189 et 192.

(2) Cf. *ib.*, n. 83, col. 172-1

(3) Cf. *ib.*, col. 198.

ressortir de la persuasion de l'écrivain la grandeur du miracle de la résurrection des morts. On pourrait apporter d'autres témoignages semblables des Pères soit d'avant soit d'après le concile de Nicée, mais il n'est pas possible d'en embrasser un si grand nombre dans une si courte étude (1).



Après cette réfutation indirecte de l'argumentation qu'Harnack tire des faits naturels proposés par Clément, expliquons positivement ce que le saint a voulu signifier à propos du jour et de la nuit, des moissons et du Phénix.

Il est bon de noter brièvement, dès le début, que personne n'est en droit de se formaliser si, dans le traité de saint Clément, on ne rencontre pas la rigueur philosophique de l'expression.

Il s'agit d'un point de doctrine très connu, ni nouveau ni controversé, et d'une digression ; la lettre, pour le style, est d'un rhéteur, et, en beaucoup de points, elle confine au style poétique (2). Il s'ensuit qu'il n'y a pas à chercher, dans ce passage de saint Clément, les termes quasi-scolastiques mais seulement sa pensée, l'argumentation même. Et de fait, bien que Clément donne à la fable du Phénix le nom de παράδοξον σημεῖον comme

(1) Cf. par exemple, ceux que rapportent, dans les chap. xxiv et xxv de leurs éditions, FUNK p. 132-3 ; LIGHTFOOT, p. 82-87. Voir aussi, sur la matière, l'ouvrage suivant, dont nous n'approuvons pas, tant s'en faut, toutes les idées : CALVIN KLOPP STAUDT, Ph. D., *The Idea of the Resurrection in the Ante-Nicene Period*. (Historical and Linguistic Studies in Literature related to the New Testament, second series ; Linguistic and Exegetical Studies. Vol. I part. VIII) p. 90, Chicago, 1909.

(2) Cf. l'exposition d'Harnack lui-même dans la première digression qu'il joint à son étude, p. 56-67.

s'il s'agissait d'un miracle de l'Ancien Testament, Harnack lui-même crut toutefois pouvoir affirmer que le saint rapporte cette fable comme un événement naturel, et les miracles de l'Ancien Testament comme de vrais miracles.

Il sera bon de noter également que si notre explication ne satisfaisait pas certains esprits, ils ne devraient pas s'en tenir à celle d'Harnack, mais chercher plutôt une meilleure interprétation exégétique de ce passage, puisque celle que propose Harnack va certainement contre la pensée du saint Evêque ; c'est un fait acquis pour les raisons que nous avons dites, abstraction faite de ce que nous allons proposer.

Avant tout, Clément ne prétend nullement appliquer à notre résurrection toutes les notes qu'il apporte en décrivant ces faits naturels dits résurrections. En effet il est vrai que selon Clément, le jour et la nuit se succèdent tour à tour ; mais voudrait-il enseigner par là que notre mort sera suivie, non pas une fois seulement, mais maintes et maintes fois de la vie ? Il dit encore, il est vrai que d'un seul grain sortent un grand nombre d'autres graines qui donnent du fruit, mais voudrait-il affirmer par là que d'un seul homme mort ressusciteront plusieurs hommes qui en engendreront d'autres et d'autres encore ? D'après Clément, un oiseau, un individu meurt ; un autre oiseau ressuscite, un autre individu qui transporte « les os de l'ancêtre » dans une région très éloignée ; l'opinion de Clément serait-elle que, à la résurrection universelle, d'un aïeul ressuscite quelqu'un de ses petits-fils ? Harnack pêche donc contre la saine méthode de l'herméneutique quand il insinue que Clément, en apportant comme

exemple les transformations naturelles, met, par conséquent, entre elles et notre résurrection, une (parfaite) égalité précisément en envisageant le côté naturel de la chose. D'ailleurs on doit en déduire quelles ressemblances ou quelles analogies déterminent Clément à comparer entre elles la résurrection et les mutations déjà mentionnées.

Quelle est donc la raison pour laquelle le saint Docteur allègue ces transformations et quelle est son argumentation ? Autant qu'il nous semble, le pieux docteur, en les citant, veut faire remarquer deux ressemblances avec notre résurrection mais aucune des deux ne repose sur ce que les faits ont de naturel. La première, c'est la grandeur du changement, et la seconde, c'est ce fait que le changement arrive précisément au temps déterminé par les décrets divins.

Et pour quelle part ces deux termes de comparaison entrent-ils dans l'argumentation de saint Clément ? Il nous semble que saint Clément envisageant ces deux similitudes, son argumentation, sous une certaine forme scolastique, peut s'énoncer comme il suit : « Il faut croire fermement en la divine promesse relativement à notre résurrection et nous devons l'attendre dans le temps que Dieu a déterminé, car il peut, avec sa toute-puissance et dans le temps établi par lui, accomplir même ce changement grandiose. La preuve de cette puissance nous la trouvons dans les faits. Et en réalité, premièrement Dieu a sûrement accompli dans la nature des transformations importantes et inattendues soit dans la matière même, soit par la matière même et cela, dans un temps déterminé, si long soit-il. Mais, évidemment, tout ce qu'il peut accomplir par le

moyen des lois naturelles, il le peut aussi immédiatement sans elles. » De façon que Clément ne tire absolument pas des faits naturels un argument pour prouver un fait préternaturel, à savoir notre résurrection, mais il prouve, par les faits, la puissance et la sagesse de Dieu qui peut opérer ces changements même sans le concours des créatures et c'est par cette puissance et cette sagesse que, moyennant la promesse divine, il prouve notre résurrection. Voici brièvement les raisons qui confirment cette explication.

Sous quelle forme le saint docteur exprime-t-il la première pensée, la grandeur de la transformation et l'argument qui s'y rapporte ? Écoutons ses propres paroles : « Prenons les fruits. La semence, d'où et comment se forme-t-elle ? La magnifique providence du Maître fait surgir sa vie de la corruption. » C'est de la même façon que, la narration du phénix arabe terminée, il enseigne précisément ceci : « il nous fait voir, dans un oiseau, la magnificence de sa promesse. »

De plus, la forme même de l'argument s'accorde en partie avec notre explication ; en effet, la conclusion de Clément n'est pas du tout : un oiseau ressuscite, donc les hommes ressuscitent ; voici sa forme prudente d'argumentation : « Trouverons-nous donc étrange et étonnant que le Créateur de l'univers fasse revivre ceux qui l'ont servi saintement et avec la confiance d'une foi parfaite, alors qu'il nous fait voir, dans un oiseau, la magnificence de sa promesse ? Ne dit-il pas quelque part... » Suivent les promesses de l'Écriture relativement à notre résurrection. Posée en forme un peu sévère, voici quelle serait cette argumentation : Quand Dieu promet la

résurrection à ceux qui croient en sa promesse et qui pratiquent le bien, que personne ne pense, comme troublé par la grandeur de la chose, voir en cela quelque chose d'incroyable, alors que ce même Dieu accomplit une transformation si grande et si inexplicable par le moyen même des lois naturelles.

A ce que nous avons dit répond aussi ce fait que saint Clément, dans le chap. XXVII, est très attentif à faire principalement ressortir la grandeur de la sagesse et de la puissance de Dieu.

Et puis, semble-t-il, la connexion entre le chap. XXIII et les chap. XXIV-XXVII concorde bien avec notre explication. En effet, dans le chap. XXIII, saint Clément apporte l'exemple d'hommes qui accueillirent avec doute et incertitude les divines promesses de rétribution : « Qu'elle ne s'applique point à nous l'Écriture disant : « Malheureux ceux qui ont l'âme à double fond, ceux qui doutent en leur cœur et qui disent : Nous avons déjà entendu dire cela du temps de nos pères ; or voilà que nous avons vieilli et rien de tout cela ne nous est arrivé. » La raison du doute se fonde sur l'expérience, comme si le Seigneur tardait réellement. Le saint docteur paraît passer d'une espèce de doute à une autre, je veux dire du doute sur le fait de la résurrection au doute sur la possibilité même de ce fait.

La concordance littéraire semble aussi nous donner raison. Car c'était certainement pour combattre les idées sur l'impossibilité de la résurrection que saint Paul, dans la première aux Corinthiens, chap. XV, 1-58, outre la vérité du fait (1-34), voulut en démontrer aussi la possibi-

lité (35-58) (1). On croit généralement que cette partie, à l'endroit dont il s'agit, a été imitée par saint Clément.

En outre, nous avons en notre faveur bon nombre d'argumentations des Pères qui, parfois, plus clairement aussi que notre saint, exposent les mêmes pensées que lui : Nous aimons à choisir, entre autres, l'auteur de la lettre à Autolycus qui, dans le chap. XIII, a employé, à peu près, les mêmes exemples que saint Clément ; mais la liaison de ses pensées s'expose avec plus de netteté : « Si la sagesse divine accomplit de pareilles merveilles, c'est, dit-il, pour montrer au moins par elles que Dieu peut opérer la résurrection universelle du genre humain.... Il y a plus : vois-tu, ô homme, sans que tu t'en aperçoives, peut-être, la résurrection réalisée en toi : car, sans doute, une fois ou l'autre, tu es tombé malade, tu as perdu de ta chair, tu as perdu la vigueur, la beauté ; mais, la santé une fois revenue par la miséricorde de Dieu, tu as recouvré en même temps, ta chair, ta beauté, ta vigueur : et comme tu ignorais où s'en étaient allées tes chairs quand tu t'es trouvé amaigri, ainsi ne sais-tu pas bien non plus comment elles sont enfin revenues. Tu me diras : c'est de la nourriture et des sucs qui se sont transformés en sang. Je réponds : très bien, mais cela même c'est l'œuvre de Dieu qui a ainsi combiné les choses, et ce n'est pas l'œuvre d'un autre que lui (2). »

Mais il ne nous semble pas improbable qu'avec

(1) Cf. CORNÉLY, sur 1 ad Cor. p. 447-448 où il donne les pensées que saint Paul développe en ce chapitre.

(2) OTTO, VII, 41.

l'un ou l'autre de ces exemples naturels, le saint Docteur veuille faire remarquer, bien qu'en seconde ligne, un autre point que voici : c'est que la résurrection aura lieu à une époque fixée et déterminée par Dieu, sans aucun délai de sa part. Et c'est à cette affirmation que nous mènent les observations suivantes : Nous avons entendu Clément signaler comme une raison de douter pour certains que le Seigneur semble tarder. Il leur rappelle à la mémoire comment, même dans la vigne, le premier bourgeon ne s'obtient pas avant la sécheresse du feuillage ; après le bourgeon, les feuilles et les fleurs ; après les fleurs, le raisin vert ; après quoi, finalement, le raisin mûr. Puis, il passe à l'application : Dieu ne tarde jamais quand bien même il semblerait le faire. Puis il en vient à la résurrection même et exhorte ainsi les fidèles : « Considérons, mes bien-aimés, la résurrection qui s'opère en son temps. » Dans l'histoire du Phénix, après avoir raconté qu'il vit 500 ans, il en prend occasion pour conclure : Les prêtres, consultant leurs annales, constatent qu'il est venu après cinq cents ans révolus. Finalement, dans le chap. XXVII, il n'insiste pas seulement sur ce point que Dieu fait tout « comme il veut », mais aussi sur cet autre qu'il le fait « quand il veut ».

Telle est, semble-t-il, la double pensée que le saint Docteur veut faire remarquer dans les exemples pris de la nature et de leurs relations avec la résurrection. C'est au temps établi par lui et selon les lois physiques que Dieu opère de grands changements dans la nature des choses ; et c'est ainsi qu'au temps par lui déterminé, par sa seule vertu toute-puissante et sans délai, il

opérera cette surprenante transformation de la résurrection qui réalise sa promesse.

Pour conclure : dans toute l'exposition d'Harnack, il n'y a pas un passage qui prouve, comme il le faudrait, que saint Clément regarde notre résurrection comme naturelle ou, du moins, comme non évidemment miraculeuse. Il ne prend pas garde, en effet, comme il l'aurait dû, à la nature même de la chose et aux circonstances historiques du temps de Clément qu'on peut connaître indépendamment de la lettre et qui s'opposent à son interprétation. En second lieu, si nous considérons la lettre clémentine, Harnack omet précisément d'alléguer les raisons que le Saint relate comme les vraies causes de notre résurrection et qui revêtent suffisamment le caractère miraculeux, à savoir la promesse de Dieu et sa toute-puissance capable d'agir indépendamment des créatures. En outre, il n'envisage pas bien l'autre raison alléguée par Clément que le Christ est le prototype de notre résurrection. Et ces faits naturels sur lesquels, au dire d'Harnack, saint Clément fonde l'espérance de notre résurrection, le saint Docteur ne nous les présente pas dans le but d'insister sur leur caractère naturel ; il ne s'en sert même pas pour prouver le fait de notre résurrection mais pour nous faire voir la grandeur de ces changements et pour démontrer, par là, la puissance divine qui peut même ressusciter les morts. Mais le fait de la résurrection, il ne le déduit que de la promesse de Dieu.

Après avoir considéré les raisons par lesquelles Harnack cherche à prouver que Clément de Rome refuse la valeur religieuse aux miracles de l'Ancien Testament, au miracle de la résurrection

aussi bien du Christ que de tous les fidèles, il ne reste plus qu'à examiner, dans un dernier chapitre, les idées de notre contradicteur sur l'attitude de saint Clément vis-à-vis des miracles contemporains.



THE AMERICA PRESS
LIBRARY.

V

Les miracles contemporains de saint Clément.

Du traité des miracles en général, Harnack passe à celui des miracles contenus dans l'Ancien Testament. Il s'occupe ensuite de la résurrection du Christ et de celle de tous les morts. Nous avons déjà réfuté, dans les chapitres précédents, ses erreurs sur ce sujet. En terminant, il considère les miracles chrétiens arrivés au temps de Clément ; nous les considérerons aussi, brièvement toutefois. Ils requièrent, à notre avis une exposition moins détaillée, et spécialement une plus courte exégèse de chacune des pensées de Clément.

Écoutons d'abord les paroles d'Harnack : « Pourtant, des miracles chrétiens arrivés dans son temps et se rapportant à la matière en question, ou bien il n'a nulle connaissance (quelle différence dans Irénée !) ou bien il rougit de faire usage de ces singularités. Tout le vaste champ des guérisons miraculeuses et de la délivrance des possédés n'est pas même entamé. »

Harnack apporte aussi cette preuve dans le but de montrer que Clément, en excluant les miracles, les démons, les anges, ne considérerait comme concernant la religion que Dieu, la vertu et les péchés. Constatons la nullité de cette conclusion, abstraction faite, d'abord, des raisons intrinsèques du pourquoi des miracles, que nous examinerons ensuite en réfutant, en même temps, les raisons choisies par Harnack.

Pour le moment, nous ne cherchons pas à quel genre de miracles appartiennent ceux qu'Harnack comprend sous ces mots un peu obscurs « ceux qui se rapportent à la matière en question » puisque, pour la majeure partie de notre étude, il n'est pas nécessaire de le déterminer exégétiquement. En effet, quand Harnack conclut que Clément n'a reconnu aucune valeur religieuse aux miracles, on comprend que le genre de miracles dont il parle dans l'expression citée, joint aux guérisons et à la délivrance des démons, ne pouvait être supérieur à tous les miracles connus de Clément. Et cette remarque, nous le verrons bien, suffit pour notre argumentation. Enfin, dans la dernière partie de notre étude, où il sera utile d'avoir une certaine idée de la division d'Harnack, nous exposerons ce qui nous semble probable au sujet de son opinion.



Avant pourtant d'aborder le développement de cette argumentation que nous avons adoptée, posons la question suivante : Est-il vraiment si certain que, dans la lettre de Clément, il ne soit fait

allusion à aucun miracle contemporain ? Dans le second chapitre, p. 30, nous avons donné « comme solidement probable que le saint docteur supposait délibérément que, malgré la triste condition des Corinthiens (si différente de leur état antérieur), le don des miracles pouvait persévérer ou persévérait même de fait parmi eux. » Et nous avons vu (1) que le saint Pontife entendait par là, non seulement des charismes tels que le langage de la science et le discernement des doctrines, mais encore ceux qui consistent dans le don d'opérer des miracles dans la nature physique elle-même. En outre, ce passage semble indiquer que les contemporains de Clément, sinon lui, ont attribué au don des miracles, une valeur religieuse proprement dite. En effet, il suppose que, à ceux qui possèdent ce don, les autres rendent un hommage analogue à l'hommage reçu par celui qui excelle dans le langage de la science, dans le sage discernement des doctrines ou dans une chasteté toute spéciale. Pour ce motif, il les exhorte à rester humbles. Et il est bien difficile de comprendre comment cet honneur, par égard pour les derniers dons comme par égard pour le premier, a été rendu pour un motif autre qu'un motif religieux.

Mais supposons simplement avec Harnack que, dans cette lettre, il n'y ait aucune allusion aux miracles contemporains. Cette conclusion se tirerait peut-être de ce que Clément ne leur a attribué aucune valeur religieuse ? Ou bien, que telle a été la pensée de Clément, c'est ce qui résulte peut-être de ce qu'il ne mentionne ces miracles qu'en passant, en ajoutant, semble-t-il, l'avertissement d'en

(1) P. 27-31.

user avec humilité et d'y chercher le bien du prochain ? de ce qu'il n'en parle pas *ex professo* et longuement ? Non certes.

En effet, étant donné le but de sa lettre, on ne peut démontrer, en aucune façon, qu'il devait nommer ces sortes de choses et s'y arrêter. Au contraire on peut démontrer avec des raisons suffisantes, que ce ne lui était pas une nécessité d'en parler ; bien plus, s'il lui paraissait bon de le faire, il y avait à peine lieu de s'étendre tant soit peu sur ce sujet.

Avec quelle réserve il faut procéder dans une conclusion semblable, nous pouvons le voir en faisant la comparaison de la lettre de Clément avec un écrit qui a, nous l'avons déjà dit (1), le même but essentiel, je veux dire avec le traité de Cyprien sur l'Unité de l'Eglise. On ne trouve rapporté, dans cet écrit, aucun exemple des miracles contemporains ; bien mieux, on n'y rencontre qu'une seule mention des miracles opérés après Jésus-Christ ou par d'autres au temps du Christ, et ce dans le but de bien faire comprendre que, si quelqu'un fait des miracles et ne se trouve pas au nombre des justes, le Seigneur dira : « *Recedite a me qui operamini iniquitatem* » (2). » Et cependant, nous avons vu (3) que saint Cyprien connaissait ces miracles, et il n'a point honte d'en user pour les fins religieuses convenables.

Un autre fait qui démontre combien la conclusion d'Harnack s'éloigne de la vérité c'est que saint Clément omet des classes entières de mira-

(1) P. 51-55.

(2) C. 15 ed. Hartel, p. 223.

(3) Cf. p. 51 et 52.

cles. Il passe sous silence ceux que le Christ a accomplis durant sa vie mortelle ; il omet ceux qui se trouvent rapportés des temps apostoliques dans le Nouveau Testament. Faudrait-il en conclure qu'il ne leur attribuait aucune valeur religieuse, mis à part les miracles du Christ et les miracles de l'Ancien Testament dont, comme on l'a vu (1), il tint grand compte à cause de leur relation avec les fins religieuses ? Dans le fait, par exemple, que Dieu donna un fils à Sara, a-t-il vu une récompense de la foi et de l'hospitalité, pour n'en plus voir ensuite en Lazare ressuscité par Celui qui avait reçu de sa pieuse famille un accueil plein de foi et de charité ? En parlant de Dathan et d'Abiron engloutis par la terre, enseigne-t-il que la colère de Dieu s'est manifestée contre ceux qui ont excité à la rébellion, en refusant ensuite de reconnaître, dans la mort foudroyante d'Ananie et de Saphire, un châtiment de leur mépris pour l'autorité légitime ? Ou peut-être considèret-il les miracles de Moïse comme des preuves de crédibilité pour les Egyptiens, tout en refusant de reconnaître ce caractère aux miracles du Christ et des Apôtres ? Qui pourrait soutenir de pareilles conclusions ? Il ne s'ensuit donc pas que l'omission même de classes entières de miracles soit une preuve que Clément ne leur a pas attribué de valeur religieuse. C'est pour cela que cette conclusion n'est pas à tirer non plus pour les miracles contemporains de Clément.

(1) Cf. les auteurs cités p. 40.



Mais quelle est la raison intrinsèque pour laquelle on ne peut pas démontrer que Clément devait, s'il attribuait une valeur religieuse aux miracles de son temps, en traiter dans sa lettre ? La raison en est que les fins générales des miracles, pour la plupart, ne sont pas telles qu'on pouvait, à coup sûr, s'attendre à voir mentionner, dans cette lettre, les miracles contemporains. En outre, c'est que si, pour atteindre un autre but, Clément eût pu croire opportun de les citer, toutefois, vu les circonstances dans lesquelles fut composée la lettre, nous pouvons également bien comprendre qu'il les ait omis.

Et, en effet, si nous considérons la raison d'être des miracles, nous les voyons, semble-t-il, destinés principalement à inspirer et à perfectionner la connaissance naturelle de Dieu, à établir et soutenir la foi en la révélation et en son économie, à manifester la sainteté des hommes et, finalement, si nous voulons encore ajouter ceci, à mettre en lumière le côté surnaturel de l'ordre de la grâce et de la vision béatifique par le caractère préternaturel même des miracles (1). Or, pour aucun de ces motifs, saint Clément ne devait traiter, en sa lettre, des miracles contemporains.

Il ne le devait pas pour inspirer et perfectionner la connaissance naturelle de Dieu, puisque ce n'est pas à des païens qu'il écrit ni à des polythéistes qu'il avait à conduire à la connaissance d'un seul Dieu, mais à des fidèles catholiques qu'il savait confirmés dans cette connaissance.

(1) Cf. les auteurs cités chap. III p. 40.

Il ne le devait pas pour *établir* l'ordre même de la révélation parce qu'il ne s'adresse pas à des incrédules mais à des fidèles ; parce que, au contraire, les seuls indices, en cette lettre, de l'existence de gens non chrétiens semblent les paroles du chap. XLVII, 7, où Clément avertit que, même chez les Gentils, la renommée des Corinthiens a été amoindrie par ces différends, et les autres paroles du chap. LV, v. 1, où il propose des exemples de générosité tirés des païens eux-mêmes. Il est vrai qu'il signale brièvement un motif de crédibilité chez les Apôtres et, en passant aussi, un motif d'espérance en notre résurrection ; mais tout le monde comprendra certainement sans peine pourquoi, en ces passages, au lieu de citer les miracles contemporains, il cite la Résurrection du Christ.

Il ne cherche pas à *confirmer* l'ordre de la vraie foi, chez ceux qui croient déjà, spécialement contre les assauts des hérésies, puisqu'il n'en souffle pas mot dans toute la lettre, contrairement à ce que fait Irénée ; et c'est pourquoi saint Clément n'était pas tenu de distinguer les faux miracles des hérétiques des vrais miracles des catholiques pour les mettre en relief comme des motifs de crédibilité.

Enfin Clément ne devait pas même traiter des miracles pour tirer de leur nature comme une illustration de l'ordre surnaturel de la grâce et de la vision béatifique, puisque ces questions subtiles ne sont pas la partie principale de cette lettre qui vise, avant tout, des fins pratiques.

Peut-être convenait-il davantage au saint Docteur de recourir, même en cette lettre, aux miracles contemporains pour tout ce qui tendait à

manifester la sainteté. En effet, pour atteindre son but, il cite bien les miracles de l'Ancien Testament parce que Dieu s'en était servi pour récompenser, en général, la foi et, tout particulièrement, l'obéissance et la charité; ou punir même la discorde et la rébellion; de même le saint docteur aurait-il pu facilement, peut-être, trouver, dans certains miracles de son temps, des raisons de recommander, par exemple, la charité. C'est ainsi que fait Irénée; il raconte que, maintes fois, « toute l'église du lieu s'étant mise à prier... un défunt fut rendu aux prières des saints » (1), d'où l'on voit certainement recommander par Dieu, en un mode particulier, la concorde. En tous cas, on ne démontrera pas que saint Clément, même s'il a connu des miracles de ce genre et s'il a vu leur relation avec le but qu'il poursuivait, devait absolument les rapporter. Il lui suffisait, à cette fin, d'appuyer, sur les miracles de l'Ancien Testament, la vérité qu'il voulait démontrer. Et si enfin il n'a choisi que ceux-là au lieu d'en rapporter aussi du Nouveau Testament ou de son temps qui eussent été également appropriés à son but, c'est pour la même raison de préférence qui lui faisait choisir, pour proposer ses enseignements, les paroles de l'Ancien Testament; et c'est ainsi qu'il emprunte presque uniquement aux Saints de l'Antique Alliance (et au Christ) ses exemples de vertu. Empruntant les exemples de vertu à l'Ancien Testament, n'est-il pas naturel qu'il en prenne aussi les récompenses (2)?

(1) *Adv. hæ.*, l. II, chap. XXXI, 2. MIGNE, *Patr. gr.*, VII, 825.

(2) G. WREDE, *loc. cit.*, fasc. 1417, p. 39, note 8, où l'on voit comment saint Clément tirait, de préférence, ses preuves de l'Ancien Testament.

Nous ajouterons brièvement la réfutation d'une raison spéciale proposée par Harnack. Il prétend que l'omission de certains miracles en rapport avec le sujet est inexplicable à moins de supposer « que, ou bien Clément ne les connaissait pas (quelle différence chez Irénée !) ou bien il rougissait de faire usage de ces étrangetés ». Mais on ne peut faire valoir aucune de ces deux raisons contre le saint Pontife.

Il ne m'a pas été possible, soit en réfléchissant par moi-même, soit en interrogeant les autres, d'établir avec certitude de quelle espèce déterminée de miracles veut parler Harnack quand il emploie cette expression : « les miracles en rapport avec le sujet ». Ce qui est certain, c'est que, dans son texte, Harnack les oppose aux guérisons et aux délivrances de possédés ; il les détermine, en outre, en insinuant que ce sont des miracles semblables à ceux qu'Irénée fait intervenir dans son très célèbre passage sur les miracles contemporains. Outre la délivrance des possédés et les guérisons, saint Irénée énumère les miracles suivants : « d'autres enfin ont la connaissance de l'avenir et des visions et donnent des réponses prophétiques. De plus, ainsi que nous l'avons dit, des morts même sont ressuscités et ont vécu avec nous pendant de longues années » (1). Harnack entendrait-il, par les miracles dont il parle, tous les miracles autres que les guérisons et les délivrances de possédés que les incrédules modernes tiennent pour des étrangetés inexplicables ? Entendrait-il, du moins, tous les faits miraculeux énumérés dans le passage d'Irénée ? ou seulement, et

(1) *Adv. hæ.*, chap. XXXII, 3-5. MIGNE, *Patr. gr.* VII, 828-830. Cf. aussi le passage qu'on vient de citer.

c'est ce qui nous semble plus probable, les résurrections dont il avait parlé dans l'avant-dernière phrase ? Soit qu'il veuille parler de tous les miracles autres que les guérisons et les délivrances de possédés, ou bien de ces espèces mentionnées dans le passage d'Irénée, on n'arrivera pas facilement à comprendre comment Clément de Rome a ignoré tous ces miracles, alors qu'il était évêque de cette ville, et que Rome était en relations fréquentes avec les autres Eglises ; étant donné surtout le fait qu'aux premiers temps de la religion chrétienne et en particulier durant les soixante premières années, Harnack le reconnaît, les miracles les plus divers avaient coutume de se manifester. Mais alors même qu'Harnack ne parlerait que des résurrections de morts, des miracles de ce genre, si vraiment ils n'arrivaient pas trop rarement, ont dû certainement, en vertu de leur nature, attirer l'attention, et il est difficile de croire qu'ils sont restés inconnus. A supposer même que, se produisant rarement, ils soient véritablement demeurés inconnus de saint Clément, il ne s'ensuit assurément pas de cette ignorance d'un genre de faits particuliers que saint Clément ou ses contemporains ne leur ont pas attribué de valeur religieuse.

Sans aucun doute, enfin, le second membre de la phrase d'Harnack est tout à fait erroné. Comment aurait-il pu jamais tenir pour une étrangeté « dont il rougissait » la résurrection ; pour étrangeté toutes les visions ; pour étrangeté les oracles prophétiques ; pour étrangeté toutes les espèces de miracles, l'auteur qui n'hésite pas à parler de la femme de Lot changée en une statue de sel, de la verge d'Aaron qui pousse des fleurs en une nuit, des hommes engloutis par la terre,

des dons si merveilleux distribués par le Saint-Esprit, dont parle saint Paul dans sa lettre (1) ? Or ce sont là précisément les miracles dont les modernes ont coutume de s'éloigner pour leur singularité plus encore que des guérisons. Si nous admettions donc que saint Clément s'est tu sur les miracles contemporains, si nous l'admettions par concession, certainement ce serait pour d'autres motifs et non à cause de leur étrangeté.

(1) Cf. p. 29.

VI

Récapitulation et conclusion

Nous avons terminé l'examen détaillé de tout le passage d'une étude très récente d'Harnack sur saint Clément, étude dans laquelle Harnack s'efforce de démontrer que le miracle n'a eu aucune valeur religieuse aux yeux de saint Clément. En chaque partie de son raisonnement, nous avons découvert tantôt une erreur de méthode, tantôt une autre, parfois même plusieurs ensemble contre les règles d'une saine herméneutique.

En recherchant la pensée de Clément sur les miracles en général, Harnack conclut qu'il ne leur attribue aucune valeur religieuse, qu'il est donc sur ce point, précatholique, ce en quoi Harnack raisonne d'après un silence faussement interprété. En effet voici, en premier lieu, comme il argumente : Clément se tait sur les miracles quand il décrit l'activité de Dieu. — Mais Harnack ne prend pas garde que, dans le passage qu'il a sous les yeux, Clément décrit l'activité divine en

vertu de laquelle Dieu est le principe de l'ordre dans les relations ordinaires des créatures entre elles. Il est clair, par conséquent, que, dans ce développement, il ne devait nullement pénétrer l'activité qui en cause les exceptions, je veux dire l'activité miraculeuse. Autrement on pourrait, par exemple, appeler précatholiquesaint Athanase lui-même parce qu'il se tait tout simplement sur les miracles dans un texte semblable à celui de Clément. Et pourtant, dans un autre, il défend avec véhémence leur valeur religieuse (1).

Le second raisonnement d'Harnack sur les miracles en général est le suivant : Clément ne fait pas mention des miracles là où il décrit l'état idéal de l'Eglise de Corinthe. — Mais ce n'est pas là ce qu'Harnack aurait dû démontrer ; au lieu de cela, il eût dû prouver que Clément a voulu, pour des raisons scientifiques, faire une énumération complète de toutes les relations qu'il peut y avoir entre les vertus et les miracles ou, du moins, que, vu les circonstances, il ne pouvait pas ne pas indiquer cette connexion.

Or, ni Clément ne voulait être scientifiquement complet en énumérant les vertus des Corinthiens et toutes leurs relations possibles avec les miracles, ni les circonstances ne requéraient qu'il fît spécialement mention de ces derniers. Au contraire, on comprend très bien pourquoi au moins il n'insiste pas sur eux. Il semble en effet supposer qu'ils sont communs et à l'état non idéal actuel et à l'état idéal antérieur lorsqu'il se trouve précisément faire la comparaison entre les deux états. Suivant la façon de raisonner d'Harnack,

(1) Cf. p. 12-18.

on devrait tenir pour précatholique, à cause du jugement qu'il porte sur les miracles, par exemple, l'auteur même de la lettre aux Vierges ; parce que, lui aussi, il se tait sur les miracles en donnant l'image idéale des vierges. Et en effet, cet auteur suppose simplement qu'on rencontre aussi des miracles dans l'état qui ne nous donne pas l'idée parfaite des vierges (1).

Quant aux miracles de l'Ancien Testament, Harnack se contente de noter que Clément a voulu les rappeler à la mémoire des lecteurs ; mais il ne dit pas qu'il l'a fait précisément pour prouver à l'évidence et en maintes façons leur valeur religieuse. En effet, il en présente quelques-uns directement comme des signes spéciaux prouvant soit la complaisance divine pour les vertus, soit la colère divine contre les péchés, voulant particulièrement recommander les unes ou combattre les autres en cette lettre ; c'est, d'un côté, l'humilité et la charité ; de l'autre, la discorde et l'envie. Indirectement aussi, par conséquent, Clément cite ces miracles pour confirmer la révélation. Le saint Pontife propose d'autres miracles comme des preuves directes de la révélation divine en faveur du sacerdoce confié à une tribu ou, comme un châtiment de l'incrédulité qui ne fut pas même vaincue par les miracles de Moïse. Enfin, il insiste sur les miracles, relativement au but qu'il se propose, avec des développements assez considérables, et cette insistance se trouve particulièrement en deux endroits de grande importance pour tout le but de la lettre, sans compter d'autres passages. Harnack se dispense

(1) Cf. p. 18-34.

de rendre raison de tout cela. Mais si, chez un auteur qui raconte des miracles, on néglige de descendre aux détails concrets au moyen desquels il nous fait connaître ses pensées, comment pourra-t-on se flatter de connaître véritablement sa pensée ? Ainsi saint Cyprien lui-même, à propos d'un écrit semblable sur l'unité de l'Eglise, devra sembler précatholique plus encore que Clément. Il présente, en effet, moins de miracles de l'Ancien Testament ; il en met moins en relief la vérité historique, la supériorité sur les forces naturelles, le caractère démonstratif qui s'en dégage spécialement pour prouver la révélation. Et pourtant, c'est un fait très certain que Cyprien attribuait aux miracles la plus grande valeur religieuse (1).

Harnack traite d'une double résurrection, de celle du Christ qui a déjà eu lieu, de celle de tous les hommes qui est à venir. Quant à la première, il concède que Clément la tient pour prodigieuse ; il nie pourtant qu'il en ait reconnu la valeur religieuse. En portant ce jugement, il omet, avant tout, de citer le passage où Clément donne comme motif de crédibilité pour la religion chrétienne et pour les Apôtres la seule résurrection du Christ ; et pourtant l'évêque le fait en des termes d'une très grande valeur en cet endroit de première importance pour toute la lettre où il veut signaler l'autorité des Apôtres dans l'institution de la hiérarchie. En outre, quand il note justement que Clément donne la résurrection du Christ comme gage de la nôtre, il ne voit pas combien il s'ensuit que Clément a attribué la plus grande valeur religieuse à la résurrection du Christ puisqu'il

(1) Cf. p. 34-50.

l'établit comme gage de notre espérance : or l'espérance est comme le cœur de la religion chrétienne. Les Pères catholiques des âges suivants, qu'y ajoutent-ils de plus substantiel ou d'essentiel ? Seraient-ils tous, pour cette raison d'esprit précatholique ? Il en est même certains, au contraire, qui, dans des traités fort étendus sur notre résurrection, proposent ces pensées, en se bornant presque à la substance du fait, sans une spéculation plus profonde ou *γνώσις*, d'une façon aussi concise que Clément ; tel l'auteur de la *Didaskalia* et saint Cyrille de Jérusalem. Et pourtant qui se croirait en droit, pour cela, de les prendre tant soit peu en défaut dans leur façon d'apprécier la valeur religieuse de la résurrection du Christ (1) ?

Même au sujet de notre résurrection, Clément, suivant l'opinion soutenue par Harnack, n'a attribué aucune valeur religieuse aux miracles. Tout en reconnaissant, du reste, que Clément a accordé une très grande valeur religieuse à notre résurrection, Harnack croit que le Saint l'ayant fondée sur des arguments rationnels l'a conçue comme un phénomène naturel. Mais premièrement, l'explication d'Harnack est en opposition absolue avec l'idée que se faisaient de la résurrection, conformément à l'évidence de la chose, les païens eux-mêmes, les auteurs des Livres saints, tous les chrétiens contemporains. Deuxièmement, Harnack néglige de reproduire le véritable argument en faveur de notre résurrection emprunté à la promesse du Tout-Puissant et il ne donne pas une importance suffisante à la preuve de la résurrection

(1) Cf. p. 50-73.

du Christ considérée comme les prémices de la nôtre. Enfin Harnack, tire des faits naturels relatés par Clément des conclusions bien différentes de ce qu'autorise le contexte et de ce que voulaient exprimer par eux tant d'autres Pères « catholiques » pleinement convaincus, comme saint Epiphane (1), de la réalité du miracle dans notre résurrection.

Enfin, si Clément ne mentionne pas les miracles contemporains ou, plus justement, n'en traite pas avec un soin spécial, ce n'est pas qu'il leur ait refusé une valeur religieuse mais bien plutôt parce que, vu leur fin principale ou apologétique qui est de manifester la vraie foi, ils ne répondaient pas au but de cette lettre. Par contre, en tant que les miracles sont un signe certain de la complaisance divine pour la pratique de certaines vertus que Clément vise particulièrement en cette lettre comme l'humilité, la charité; étant donné le caractère spécial de cet écrit qui propose des enseignements et des exemples de vertu puisés, de préférence, dans l'Ancien Testament, il était naturel d'emprunter aussi les miracles à la même source. Ou bien l'omission des miracles de Jésus-Christ et des Apôtres par Clément, prouverait-elle qu'ils n'avaient aucune fin religieuse aux yeux d'un saint Pontife du siècle subapostolique? Le silence gardé sur les miracles de son temps par saint Cyprien dans son ouvrage sur l'unité de l'Eglise, serait-il une preuve qu'il ne leur reconnaissait aucune importance religieuse?

(1) Cf. p. 73-96.



A n'en pas douter, il y a beaucoup d'erreurs de méthode commises par Harnack dans sa façon d'expliquer la pensée de Clément sur la valeur religieuse des miracles. Et pourtant il n'était pas trop difficile d'interpréter justement la pensée du saint docteur. Il ne s'agit point ici de concepts obscurs mais bien d'idées suffisamment communes dans la littérature de ce temps et faciles en soi, à savoir : le miracle et sa valeur religieuse ; il ne s'agit point de raisonnements ardues à propos de ces concepts mais de pensées suffisamment claires et simples.

Nous avons apporté un exemple d'interprétation fausse. Que si Harnack, en cette étude récente, est tombé dans de nombreuses et de graves erreurs en analysant des pensées de Clément faciles à comprendre, quelle merveille qu'il se trompe tant de fois aussi — et nous supposons le fait connu d'ailleurs — dans son histoire des dogmes, où il s'agit d'idées faciles à saisir aussi des Pères et des théologiens ? Quelle merveille enfin s'il se trompe si souvent lorsqu'il s'agit de concepts plus difficiles que seul un esprit exercé avec un soin spécial, dans la philosophie et la théologie peut clairement distinguer ; par exemple, quand il s'agit des sacrements, de la grâce actuelle et habituelle, de l'Incarnation, de la Trinité, quand surtout il se rencontre des raisonnements un peu compliqués sur ces matières ?

Puisqu'il en est ainsi cependant, voici la conduite à tenir vis-à-vis d'Harnack. Quand nous

n'avons pas par nous-mêmes jugé la question ou que, par ailleurs, l'opinion des Pères et des théologiens sur ce sujet ne nous est pas connue, nous ne devons accepter les jugements d'Harnack sur la pensée et la doctrine des Pères qu'avec la plus grande réserve, et, partant, c'est avec grande circonspection qu'il nous faut également prêter l'oreille aux idées qu'il développe sur l'évolution de la doctrine dogmatique des Pères et des théologiens.



TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
I. — Le Problème.....	5
II. — Les Miracles en général.....	15
III. — Les Miracles de l'Ancien Testament.....	39
IV. — Le Miracle de la Résurrection.....	57
§ 1. — La Résurrection du Christ.....	58
§ 2. — La future résurrection des morts.....	80
V. — Les Miracles contemporains de saint Clément...	105
VI. — Epilogue et Conclusion.....	117

La Pensée Chrétienne

TEXTES ET ÉTUDES

VOLUMES IN-16.

- BARUZI (Jean). — **Leibniz**, avec de nombreux textes inédits.
1 vol..... 5 fr. »
- BREMOND (Henri). — **Newman**, *Le Développement du Dogme chrétien. Edition refondue et augmentée*, avec Préface de Sa Grandeur Mgr MIGNOT, Archevêque d'Albi. 1 vol. 3 fr. »
- Du même auteur. — **Newman**, *La Psychologie de la Foi*.
1 vol..... 3 fr. 50
- Du même auteur. — **Newman**, *La Vie chrétienne*. 6^e édit.
1 vol..... 3 fr. 50
- Ces 3 ouvrages ont été couronnés par l'Académie française.
- Du même auteur. — **Gerbet**. 1 vol..... 3 fr. 50
- BRUNETIÈRE (Ferdinand), de l'Académie française, et DE
LABRIOLLE (P.), prof. à l'Univ. de Fribourg (Suisse). — **Saint
Vincent de Lérins**. 1 vol..... 3 fr. »
- CAVALLERA (F.), Docteur ès lettres. — **Saint Athanase**.
1 vol..... 3 fr. 50
- DIEULAFOY (Marcel), de l'Institut. — **Le Théâtre édifiant
en Espagne (Cervantès, Tirso de Molina, Calderon)**.
1 vol..... 3 fr. 50
- DUFOURCQ (Albert), prof. à l'Univ. de Bordeaux, docteur ès
lettres. — **Saint Irénée**. 1 vol..... 3 fr. 50
- ERMONI (V.) — **Saint Jean Damascène**. 1 vol..... 3 fr.
- GOYAU (Georges). — **Moehler**. 1 vol..... 3 fr. 50
- Du même auteur. — **Ketteler**. 1 vol..... 3 fr. 50
- LABRIOLLE (P. de), prof. à l'Université de Fribourg (Suisse). —
Saint Ambroise. 1 vol..... 3 fr. 50
- LA MAYNARDIÈRE (H.). — **Poètes chrétiens du XVI^e siècle**.
Textes choisis, publiés avec des Notices. 1 vol... 4 fr. »
- MICHELET (G.), professeur à l'Institut catholique de Toulouse.
— **Maine de Biran**. 1 vol..... 3 fr. »
- PRAT (F.), secrétaire de la Commission biblique. — **Origène**,
1 vol..... 3 fr. 50
- RIVIÈRE (Jean), docteur en théologie, professeur à l'Ecole de
Théologie d'Albi. — **Saint Justin et les Apologistes du
second siècle**, introduction par Pierre BATIFFOL, 1 vol.
3 fr. 50
- STROWSKI (Fortunat), professeur à l'Université de Bordeaux.
— **Saint François de Sales**. 1 vol..... 3 fr. 50
- VACANDARD (E.). — **Saint Bernard**. 1 vol..... 3 fr. »

Demander le Catalogue

BLOUD & C^{ie}, éditeur, 7, place Saint-Sulpice, Paris, VI^e

Apologétique et Enseignement religieux

Docteur J. ECKER, professeur d'exégèse au grand séminaire de Trèves. — **Petite Bible illustrée.** *Edition française par un Religieux de la Compagnie de Jésus.* Ouvrage honoré d'un Bref de Sa Sainteté Pie X, d'une lettre de S. G. Mgr Amette, archevêque de Paris, et de nombreuses approbations épiscopales. 1 vol. in-8° relié en toile souple..... 2 fr.

DES MÊMES AUTEURS. — **Petite Bible illustrée de l'Enfance.** 1 vol. in-8°, relié toile..... 0 fr. 50

A. MOULARD et F. VINCENT, licenciés ès lettres. — **Apologétique chrétienne.** *Traité à l'usage des classes supérieures de l'enseignement secondaire, de l'enseignement supérieur des jeunes filles, des étudiants et des adultes cultivés.* Avec lettres de NN. SS. RUMEAU, évêque d'Angers, GRELLIER, évêque de Laval, GIBIER, évêque de Versailles. *Nouvelle édition, entièrement refondue.* 1 vol. in-16 de plus de 500 pages..... 3 fr. 50 ; relié, 4 fr.

Abbé DE LA PAQUERIE. — **Apologie populaire de la Foi chrétienne.**

I. Dieu et la Religion. 1 vol. in-16 de 580 pages, 4 fr.

II. Jésus et l'Eglise. 1 vol. in-16 de 480 pages, 4 fr.

Chaque volume forme un tout complet et se vend séparément.

Histoire de l'Eglise, à l'usage de l'enseignement secondaire, par L. DAVID et P. LORETTE. 1 volume in-8° de 300 pages, cartonné toile..... 3 fr.

Demander le catalogue.

APOLOGÉTIQUE CHRÉTIENNE

*Nouveau Traité à l'usage des classes supérieures, des étudiants
et des adultes cultivés,*

Par A. MOULARD et Francis VINCENT, licenciés ès lettres.
Avec nombreuses approbations épiscopales.

13^e et nouvelle édition entièrement refondue 1910-1911.

1 vol. in-16. 3 fr. 50

Le plus récent.

L'adoption rapide de ce manuel par tous les établissements importants d'enseignement secondaire libre suffit seul à le recommander. Aussi jugeons-nous inutile de donner ici la très longue liste des nombreuses approbations épiscopales et des comptes rendus élogieux de la presse. Nous nous contentons de reproduire l'appréciation de M. J. Guibert, supérieur du Séminaire de l'Institut Catholique de Paris.

Le plus complet.

« Nous tenons à signaler et à recommander l'*Apologétique chrétienne*, que viennent publier deux jeunes professeurs de Combray au diocèse d'Angers. MM. Moulard et Vincent nous avaient demandé s'il n'y avait pas lieu de remanier et de rajeunir les manuels d'apologétique, et nous les avons beaucoup encouragés d'entreprendre ce travail. Ils l'ont fort bien conduit à notre avis, et ils nous donnent aujourd'hui un excellent manuel. Il ne faut pas chercher dans leur livre une pensée neuve, un système personnel sur l'Apologétique, une originalité trop accusée les eût mis en dehors du plan qu'ils s'étaient tracé. Composant un ouvrage que les maîtres d'instruction religieuse pussent mettre entre les mains de leurs élèves, ils avaient à remplir les conditions suivantes : 1^o être clairs, et il faut leur rendre ce témoignage qu'ils ont fort bien compris les questions souvent difficiles qu'ils exposent et qu'ils en donnent une idée très nette ; 2^o être à peu près complets, et ils abordent en effet toutes les questions que soulèvent les apologistes au sujet de Dieu, de la Création, de la Révélation, de Jésus-Christ et de l'Eglise ; 3^o être modérés dans leurs opinions et ils touchent en effet si prudemment les problèmes les plus délicats, qu'ils présentent des solutions qui éclairent sans choquer ; 4^o être au point, et nous sommes persuadé qu'à ce moment, aucun manuel ne reflète plus fidèlement les positions que commande la sagesse, à égale distance des aventureux et des arriérés. »

Le

mieux présenté

des

Manuels

d'Apologétique.

Demander le Catalogue

B

D

D

A

I

I

I



211.42

1936

LL1

VAN LAAK, Herman

AUTHOR

Harnack et le Miracle

TITLE

DATE
LOANED

BORROWER'S NAME

ROOM
NUMBER

DONOVAN

1936

